PUBLICATION TRIMESTRIELLE

Neuvième Année
1948 - Fascicule I
— (128 pages) —

Directeur : *R. P. CAYRÉ, A. A.*

# L'ANNÉE THÉOLOGIQUE



## LA VIE THÉOLOGALE

Philosophie — Théologie — Spiritualité

### ÉTUDES



### RECHERCHES



### CHRONIQUES





PARIS (VIᵉ)

ÉDITEUR
P. LETHIELLEUX
10 - RUE CASSETTE - 10

DIRECTION
ÉTUDES AUGUSTINIENNES
4 - RUE MADAME - 4

v. 9
1948

# L'ANNÉE THÉOLOGIQUE

## DIRECTION ET RÉDACTION

**1° Direction** : L'Année Théologique est l'organe de la *Société Augustinienne* d'études de théologie et de spiritualité.

*Directeur :* R. P. F. Cayré, à Lormoy, ou au Secrétariat à Paris.

**2° Programme** : Recherches et informations religieuses d'ordre spéculatif, historique et pratique.

Théologie et spiritualité vivantes, notamment dans les Saints, par la *charité.*

Présentation d'ouvrages religieux, anciens et modernes, spécialement ceux qui sont animés du même esprit, adaptés aux besoins de l'Église.

**3° Centre de rédaction** : Lormoy, par Montlhéry (Seine-et-Oise) : y envoyer correspondance, manuscrits, revues d'échange, ouvrages à annoncer et toutes communications relatives à la revue.

Secrétariat : 4, rue Madame : Correspondance et communications urgentes.

---

## ADMINISTRATION

Editeur responsable et Administrateur : P. Lethielleux, à Paris. Chèque postal : Paris 21-44.

Centre de diffusion : Études augustiniennes, 4, rue Madame, Paris-6e

*Chaque année* de la revue forme un tout complet, sans articles à suivre au delà de l'année : 500 à 600 pages.

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Année **1940** : | 168 pages | 150 fr. | | Année **1944** : | 600 pages | 350 fr. |
| Année **1941** : | 360 pages | 250 fr. | | Année **1945** : | 600 pages | 350 fr. |
| Année **1942** : | 576 pages | 350 fr. | | Année **1946** : | 512 pages | 350 fr. |
| Année **1943** : | 600 pages | 300 fr. | | Année **1947** : | 512 pages | 500 fr. |

---

**Avis important. — Comme nous l'avons annoncé dans le N° IV de 1947, l'abonnement 1948 est maintenu pour les abonnés qui ne nous ont pas dénoncé leur abonnement.**

Le prix fixé pour les fascicules de 1948 est de 450 fr. pour la France et de 700 fr. pour l'Étranger.

Pour éviter des frais de recouvrement très onéreux, nous prions instamment les abonnée qui ne l'auraient pas encore fait, de nous régler sans autre rappel le montant de leur abonnement.

Principaux représentants à l'Étranger :

Belgique : Librairie de l'Union des Œuvres, 216, chaussée de Wavre, Bruxelles.

Canada : Benoît Baril, 77, avenue Stuart Outremont, Montréal, 8.

Hollande : Boekhandel H. Coebergh, Gedempte Oude Gracht, 74, Maarlem.

Italie : Casa editrice Marietti, 23, via Legnano, Torino. Libreria Marietti, piazza della Minerva, 70, Roma.

Suisse : Librairie Saint-Paul, 130, place Saint-Nicolas, à Fribourg.

Nous demander les adresses de nos représentants dans les autres pays.

Fascicule I

# L'ANNÉE THÉOLOGIQUE
# * 1948 *

## HAGIOLOGIE ET MYSTIQUE

1. Un grand ouvrage vient de paraître et l'*Année Théologique* se doit de l'annoncer[1] immédiatement : *Les Mystiques paulinienne et johannique* du R. P. Huby, qui apporte du neuf sur un sujet peu familier à l'exégèse moderne.

Cet écrit, riche, vivant, lumineux, ouvre la série des « *Grands Mystiques* », dont notre revue lança l'idée en 1944. La collection, selon le plan adopté, fera dans les autres ouvrages une place plus grande au saint étudié, qui a d'ordinaire vécu personnellement la doctrine que la Providence l'a appelé à exposer. On insistera sur la vie intérieure du docteur, même si, pour saint Paul et saint Jean, auteurs canoniques, il a paru nécessaire de s'en tenir au message inspiré dont ils sont les organes officiels.

Dans le culte en esprit et en vérité, qui est celui du Christ, l'adoration véritable ne se réalise qu'en des actes spirituels, ceux-là même qu'il a exigés.

Quels sont ces actes ? Les rites extérieurs ne sont pas supprimés dans le christianisme, mais ils sont très réduits, comparés à ceux de l'ancienne Alliance. Jésus-Christ les a ramenés à leur plus simple expression, notamment le sacrifice qui est en quelque façon spiritualisé dans l'Eucharistie, avec le pain et le vin consacrés. Et ces actes eux-mêmes ont une âme qui leur donne la vie et dont l'hagiographie garde le secret.

C'est en effet dans la vie des saints que, de fait, on a d'ordinaire dans le passé montré l'épanouissement de la sainteté dans l'Église et rien n'est plus légitime. Mais l'hagiographie a surtout été jusqu'ici descriptive et positive, et peut-être sa méthode a-t-elle manqué d'ampleur ou plus encore de profondeur, malgré les immenses services qu'elle a rendus à l'Eglise, car elle y est pratiquée depuis toujours.

Les *Actes des Apôtres* sont un incomparable modèle à tout point de vue. Les premiers *Actes des Martyrs* sont d'admirables témoignages, dont la valeur tient à la sobriété. Mais plus tard,

1. Il sera présenté en détail un peu plus tard.

l'imagination populaire se crut autorisée à broder sur les thèmes de base et un merveilleux extraordinaire y prit le dessus, souvent au détriment de la vraie piété, en dépit des intentions.

Avec raison on a réagi depuis quelques siècles, et l'on a mis au premier plan les faits et leur condition terrestre. Parfois cependant cette insistance a trop voilé le divin, et à suivre ce naturalisme on en viendrait vite à canoniser d'honnêtes païens dont le niveau spirituel ne dépasse pas l'horizon humain.

D'autres écrivains mieux inspirés se situent bien sur la base de la foi, mais ils mettent ensuite tellement l'accent sur ses exigences morales que la religion paraît se réduire pour eux à une éthique ou du moins à une ascèse. Cet aspect est trop étroit. Le christianisme est avant tout une foi en Dieu fondant une espérance ferme de sa possession future et entraînant une adhésion totale à Lui par l'amour, dans la paix du Christ.

II. La sainteté se réalise seulement, dans les adultes, par l'exercice des vertus théologales. Mais c'est d'un exercice éminent qu'il s'agit là et toute la fécondité de la vie chrétienne en dépend. Sans doute celle-ci a souvent bénéficié d'un certain apport humain et on ne saurait en négliger l'influence, même chez les saints. La culture littéraire d'un saint Jérôme fut un élément précieux de son action en exégèse. Qui comptera les fruits de la science philosophique d'un saint Albert ou d'un saint Thomas dans le passé et l'avenir ? Le génie artistique d'un Fra Angelico et d'un Michel-Ange a contribué, comme le génie politique d'un Bossuet et d'un Fénelon, à répandre la civilisation chrétienne. Le sens social d'un saint Vincent de Paul et d'un saint Jean Bosco et celui d'un Léon XIII ont ouvert des horizons nouveaux aux conquêtes de la charité évangélique.

Mais tous ces dons fussent-ils associés par la Providence dans un de ces géants de la pensée et de l'action dont l'influence domine les siècles, ils ne suffiraient pas à rendre compte de leur mission historique. A propos d'un de ces géants, le plus puissant peut-être, on a parlé d'enthousiasme pour expliquer sa force spirituelle, et c'est un enfantillage. Chez les saints, l'enthousiasme, même religieux, n'a qu'un nom : c'est la mystique, pur effet des dons de l'Esprit-Saint, éclairant la foi, soutenant l'espérance et avivant la charité. Et nous voilà sans doute au cœur de l'hagiographie. Le foyer central de la vie spirituelle et de toute sainteté est là ; il est à chercher d'abord et même uniquement dans ces vertus surnaturelles, perfectionnées par les dons du Saint-Esprit : telle est la moelle du mysticisme chrétien. Comprenons bien ce mot.

1. En un sens très large, la mystique s'entend couramment d'une *doctrine d'action*, d'une théorie entraînante, dynamique.

Cet emploi d'un tel mot est presque une profanation quand on nous parle de la mystique communiste, par exemple, et quel journal à notre époque n'use de cette expression ? Mais nous pouvons y recourir, nous, largement et à juste titre. En ce sens, nous dirons même que tout le christianisme est une mystique, et de fait, il n'est bien compris que s'il est envisagé comme tel. Ne serait-ce pas le moyen de reconnaître sa vitalité ? Le plus grand scandale des incroyants, a-t-on dit, est le simple conformisme de chrétiens qui se disent tels, mais qui ne vivent pas de leur foi, ou dont la religion est faite moins de piété que de fidélité à des rites. On a répondu : c'est un scandale d'hypocrites. Peut-être. Mais ne serait-il que celui des faibles, il serait déjà très grave. Tous les chrétiens sont responsables à cet égard et leur baptême leur fait un devoir de témoigner, par leur esprit de foi et d'amour, que l'Eglise est une société de saints. Cet esprit est bien une mystique.

2. Il y en a d'ailleurs une autre plus stricte et plus haute, mais qui lui est secrètement liée. Trop longtemps on l'a située en des régions inabordables, celle des phénomènes miraculeux, ou du moins en des vies retirées et solitaires. Non pas certes qu'il faille négliger l'héroïsme des existences monacales ou les déprécier : elles montrent avec éclat jusqu'où l'Esprit divin peut élever les âmes. Les solitudes anciennes et modernes ont été de tout temps, en dépit des faiblesses inévitables, de vraies écoles de sainteté, des centres de mysticisme. Mais peut-être n'a-t-on pas assez vu et montré que ce mysticisme même n'est en substance qu'une vie de foi, d'espérance et d'amour pleinement épanouie sous le souffle de l'Esprit divin, et qu'il s'impose à tous à quelque degré, même dans le monde. Il est l'âme de la sainteté.

III. A ce compte, la vie des saints n'est donc pas, comme on pourrait le croire, réservée aux recherches de l'érudition ou de la psychanalyse. Pour l'expliquer il faut faire appel à un ensemble d'influences très variées, mais plus qu'aucune autre peut-être la mystique doit y intervenir. Cette recherche est délicate et plus difficile qu'il ne semble. Il y faut même plus qu'un art, une science véritable que j'appelle *hagiologie :* c'est la science explicative de la sainteté.

1. Au sens large, l'hagiologie devra suivre les saints dans tous les domaines ; elle embrassera alors l'hagiographie, la spiritualité et aussi les éléments de psychologie, de théologie ou d'histoire qui entrent en ligne de compte dans la connaissance de leur vie. Une telle synthèse, qui devra se donner pour tâche d'expliquer la sainteté à tout point de vue, ne manque pas d'intérêt. Tel est l'objet général de l'hagiologie.

2. En un sens très strict, j'aimerais la présenter comme une section de la théologie, c'est-à-dire l'étude de la vie divine dans l'âme des saints. C'est la partie centrale de la théologie mystique. Celle-ci s'étend à toutes les manifestations du surnaturel; les unes sont extraordinaires, les autres ordinaires. Ce sont proprement ces dernières qui constituent la sainteté et qui méritent d'être étudiées à part. Cette science spéciale, d'une haute utilité, sera l'élément formel de l'hagiologie.

Elle se distinguera, dans le cadre de la *théologie* dogmatique en général, de la *christologie* et aussi de ce qu'on peut appeler la « *hiérologie* » ou science du sacré, des rites, des choses saintes. L'hagiologie s'attache, non aux choses, mais aux *âmes saintes*, en tant qu'elles sont soumises à l'influence divine, très spécialement la plus haute, celle qui se réalise par l'exercice des dons du Saint-Esprit. Elle suppose une vraie psychologie, et d'ailleurs elle lui donne une orientation supérieure. Elle s'étend aux activités multiples du Christ sur l'humanité entière, non seulement présente, mais passée et future. Et tous ces rayonnements partent d'un centre, auquel l'hagiologie s'attache avec un soin jaloux : l'âme chrétienne en tant que demeure de Dieu et champ d'action de sa grâce.

Si l'on demande quels sont les maîtres de cette science, on peut désigner tous les Docteurs de l'Eglise, mais entre tous, peut-être est-ce à saint Augustin qu'il faudrait faire appel, car il paraît avoir eu précisément pour trait particulier d'associer l'ensemble des dons spirituels, et cela sur le plan de la vie divine en l'homme, avec une certaine prédominance de la mystique.

En philosophie, en effet, Augustin observe avec une étonnante sagacité les mouvements de l'âme, jusqu'aux profondeurs où se fonde cette métaphysique de la vie mentale qui est son domaine préféré. En théologie, c'est à Dieu, à la Sainte Trinité, qu'il s'attache de préférence par le Christ. Dans sa doctrine sur la grâce, l'intervention de l'Esprit-Saint est prépondérante, comme la charité domine ces larges perspectives de l'humanité en marche vers la patrie, où se complaît le regard du saint et où il aime à situer les chrétiens vivant sur la terre, ceux que par anticipation, avec une magnifique confiance, il appelle les élus. Une hagiologie complète ne peut négliger cet aspect social supérieur dont la Cité de Dieu fixe les vastes horizons, et ici encore nous sommes en pleine mystique : la vie de l'Esprit y atteint son plein épanouissement dans une humanité renouvelée. De cette humanité les saints sont l'élite et les entraîneurs. Telle est l'ambiance spirituelle où il faut non pas exclusivement, mais avant tout les situer pour les comprendre.

F. Cayré.

# La Psychologie de Jésus et la Métaphysique de l'Incarnation

SOMMAIRE[1] :



Le christianisme a été fondé par un jeune homme qui est mort sur une croix, martyr de sa propre parole, à l'âge de trente-trois ans, Jésus de Nazareth[2]. Le monde entier a subi le choc ou ressenti l'influence de celui que tous appellent le Christ, c'est-à-dire dans la langue religieuse des Juifs et des Grecs, le Roi. Mais ses disciples, au rang desquels nous osons nous placer, l'appellent aussi le Seigneur, pour toutes sortes de raisons profondes et sacrées, qui font de lui aux yeux de notre foi le Fils de Dieu en personne et le Sauveur spirituel de l'humanité. C'est dans l'âme de ce jeune Chef que nous voudrions pouvoir entrer pour y découvrir, si c'est possible, l'esprit,

---

1. Pour bien montrer l'importance du sujet traité, nous donnons le sommaire de l'étude entière, dont nous ne publions aujourd'hui que la première partie.
2. Cives illi *juvenem* miracula facientem crucifixerunt. *Ses concitoyens* (les Juifs) *crucifièrent ce jeune homme qui faisait des miracles.* Saint Augustin, Sermo 2 de Epiphania, in *Brev. Rom.*, die 3ª infra oct. Epiphaniæ, lect. V.

la mystique et même les dogmes de la religion qui porte son nom. Nous sera-t-il permis de pénétrer dans l'intérieur de cette conscience, où le christianisme a d'abord vécu silencieux avant de se répandre par la parole et par l'exemple sur toute la surface de la terre ? Les Écritures et la tradition peuvent nous soutenir dans ce travail, comme elles en ont aidé tant d'autres avant nous ; mais il ne nous est pas interdit de demander aussi des lumières de marge aux progrès modernes de la psychologie religieuse, et d'éclairer de reflets nouveaux une figure que le quatrième évangile avait pourtant achevé de peindre pour toujours.

## I. — LA TENEUR CLASSIQUE DU DOGME

Or l'exposé du dogme de l'Incarnation, tel qu'il se présente en théologie, puis dans nos manuels d'instruction religieuse et dans la première leçon de nos catéchismes consacrée à ce mystère, est un exposé métaphysique, inspiré et même commanmandé par le texte du concile de Chalcédoine. Sans doute, en 451, nous sommes bien loin encore de la scolastique aristotélicienne qui n'atteindra sa perfection qu'au XIII^e siècle latin ; les termes de nature et de personne, d'essence et d'hypostase, n'ont pas encore fait l'objet de ces analyses d'école qui aujourd'hui encore séparent les thomistes, les scotistes, ou les suaréziens. Mais les mots existent déjà, en grec, en latin ; depuis plus d'un siècle, d'abord à propos du mystère de la Sainte Trinité, ensuite pour définir le dogme de l'union hypostatique, ils ont donné lieu à des controverses passionnées mais aussi à de précieuses précisions, pour lesquelles le pape saint Léon le Grand vient de buriner des phrases définitives, que le concile de 451 acceptera et canonisera. Mais ces mots sont des vocables métaphysiques, qui prétendent nous donner une ontologie plutôt qu'une psychologie du Christ, la définition de son être plutôt que la description de son champ de conscience. Il n'est donc pas étonnant qu'au siècle suivant, à l'occasion du monothélisme, de nouvelles difficultés doivent surgir, que Chalcédoine n'avait résolues qu'en principe et qui intéresseront de plus près notre connaissance expérimentale du Sauveur. Mais précisément on y répondra au nom des principes antérieurement acceptés, c'est-à-dire au nom d'une métaphysique. Et cette

méthode d'exposition théologique, parfaitement légitime, s'est maintenue jusqu'à nos jours. Dans nos manuels, où toute la seconde partie du traité de l'Incarnation est consacrée à la psychologie du Christ, à sa science ou à ses sciences, à sa volonté ou plutôt à ses deux volontés, à sa sainteté enfin et à son impeccabilité, ces problèmes concrets sont résolus au nom des principes de la première partie, eux-mêmes définis à Chalcédoine et complétés du reste par la tradition. Le témoignage des Evangiles, conforme d'ailleurs à ces exigences logiques, est invoqué à titre de *confirmatur*, et, si l'on veut, comme preuve d'Écriture, mais c'est plutôt pour appuyer une exigence dialectique du mystère que pour servir de point de départ à une enquête documentaire et historique. Le Verbe s'est fait chair. Ce demi-verset de saint Jean, bien interprété à la lumière de la tradition, commande à l'avance toute la psychologie de Jésus, et les Évangiles sont d'accord avec cette dialectique. Telle paraît bien être la méthode suivie par cet enseignement classique. Mal surveillée ou parcourue trop rapidement, cette route mentale présente certains raccourcis qui ne sont pas sans danger. Et le premier inconvénient de cette direction de pensée, c'est qu'en dépit des précautions et des recommandations du prologue de saint Jean, en dépit du *tome* de saint Léon,et de la définition de Chalcédoine, les manuels finissent par céder à la tentation d'exposer le dogme de l'Incarnation à l'aide des seuls concepts généraux de nature et de personne, en n'insistant plus assez sur le nom propre de celui qui s'est incarné. Ils oublient de nous rappeler en cours de route que cette personne étant celle du Fils, sa nature humaine, sa grâce, sont filiales, et que tout le christianisme est filial, parce que Jésus n'est pas dit seulement Dieu mais Fils de Dieu. On parle de l'union des deux natures en l'unité d'une seule hypostase, sans souligner suffisamment que celle-ci est celle du Fils, et que par conséquent l'expression anonyme d'union hypostatique, qui laisse en blanc le nom propre de la personne, n'épuise pas la richesse du mystère. Ou bien, à force de remplacer le mot : Fils, par le nom éternel de Verbe, que saint Jean nous a heureusement révélé, on oublie qu'en Judée et en Galilée Jésus n'avait jamais prononcé ce terme biblique ou philosophique, et que c'est sous le titre de Fils de Dieu et non pas sous celui de Verbe éternel, qu'il a été déclaré pour notre salut

coupable de la mort. Sans doute on parlera ailleurs, dans le traité de la Trinité, de sa relation avec le Père, qui est celle de la génération ; mais ensuite, dans le traité de la grâce, on continuera de feindre d'ignorer qu'à cause de lui cette grâce est filiale. *Divinæ consortes naturæ*, insinue-t-on, n'est-ce point assez dire, sans adjectif personnel ? Ce christianisme-là est insuffisamment exploité : il a comme perdu une partie de la séduction pénétrante de ses origines, lorsque Dieu nous disait du fond de la nuée : « *Hic est Filius meus dilectus, ipsum audite.* Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le ».

A cette présentation trop rapide du mystère, s'ajoute l'inconvénient depuis longtemps signalé de voir dans la *Somme Théologique* le dogme de l'union hypostatique ne trouver sa place qu'assez tard, en tête de la *IIIa Pars*, alors que depuis longtemps il a été question du dogme de la grâce sanctifiante, dont le Christ est pourtant le principe. Les manuels modernes ont d'ailleurs vulgarisé une autre distinction scolaire que saint Thomas cette fois ne connaît pas encore à ce point, entre le mystère de l'Incarnation et celui de la Rédemption. Nous parlons aujourd'hui d'abord de l'union hypostatique sans parler en même temps de l'œuvre rédemptrice du Christ, alors que dans l'Évangile les deux mystères sont révélés l'un dans l'autre et l'un par l'autre. Enfin, pour achever de mettre en tronçons séparés une construction dogmatique qui à l'origine se présentait d'une seule pièce, nous essayons de prouver le dogme de la divinité de Jésus sans tenir compte du substrat messianique qui l'annonce et le soutient. Nous nous privons ainsi d'attestations scripturaires indispensables à l'intelligence, sinon du mystère, du moins de la révélation que Jésus nous en a donnée.

Pour tous ces motifs distincts ou accumulés, les preuves scripturaires dans le traité de l'Incarnation deviennent d'un maniement difficile, parce que le vocabulaire des Évangiles et de saint Paul, et leurs visions mentales, dans ces conditions, ne cadrent plus avec la distribution cérébrale des nôtres. Quantité de textes très riches ne trouvent plus leur place et leur utilité dans notre exposé ; et, chose plus grave, la lecture de ceux que nous retenons ne se présente pas toujours dans la direction primitive de leurs origines conceptuelles.

Au Moyen Age et dans ce qu'on est convenu d'appeler les siècles de foi, et aujourd'hui dans les séminaires et les Facultés de théologie, où le professeur s'adresse évidemment à des croyants, ces gauchissements sont sans importance et en tout cas sans gravité. Mais devant des intelligences moins bien disposées, rompues aux méthodes modernes de la lecture des textes, ce manque de concordance entre les catégories originelles de pensées et nos classements actuels, énerve les démonstrations et amenuise la portée des références scripturaires[1].

Aussi, il est assez curieux de voir un théologien aussi moderne que le Père de Montcheuil, pour se débarrasser peut-être une fois pour toutes de ces difficultés, déclarer en commençant à ses auditeurs de l'Institut Catholique de Paris, que, pour la clarté de son exposition du mystère du Christ, il supposera le dogme admis par l'Église et qu'il se contentera de l'enseigner sans se croire obligé à chaque pas de le justifier au nom des documents primitifs. Certains auditeurs, mal instruits des méthodes théologiques, ont dû regretter de voir la démonstration et le programme simplifiés à ce point. D'autant plus que nos curiosités actuelles, en face du mystère de Jésus, parcourraient volontiers en sens inverse le chemin que la théologie semble nous inspirer ou nous proposer au nom d'une ontologie flamboyante mais abstraite.

## II. — UN ESSAI DE PRÉSENTATION MYSTIQUE DU CHRIST

Nos habitudes modernes en effet iraient de préférence de la psychologie à la métaphysique. Le champ de conscience du Christ ferait alors l'objet d'une étude directe, fondée sur la lecture des textes et sur l'analyse psychologique comparée. Les moindres témoignages des Evangiles seraient plus que jamais soumis à un examen attentif, respectueux, ému, mais décisif et conducteur. Les paroles où Jésus livre lui-même

---

1. L'une des conséquences de cette dichotomie fut d'attribuer en fait au Verbe Incarné en sa nature humaine toutes les perfections possibles auxquelles il avait droit ; alors que les *Philippiens* et les Pères nous enseignaient que le Christ, pour notre salut, avait renoncé à certains de ses privilèges jusqu'au jour de sa Résurrection. Quod non est assumptum, disaient les Pères, non est sanatum. Mais ils pensaient aussi : ut sanaret nos, formam servi assumpsit.

les secrets de sa vie intérieure, passeraient avant toute espèce de déduction métaphysique. Or l'on sait bien que cette conscience du Christ est celle d'une âme humaine, unie au Verbe, mais distincte de la nature divine, *sans mélange ni confusion*, la conscience d'un homme. Et puisque les Évangiles sont trop réservés à notre gré en cette grande affaire, on complétera les renseignements qu'ils nous apportent, au moyen d'une méthode analogique, grâce aux données que nous fournissent l'histoire des religions et de la spiritualité, la vie et les œuvres des mystiques. Jésus n'est-il pas le plus grand des mystiques, la plus haute ou la plus profonde des âmes religieuses de tous les temps ? En un mot, de sa psychologie connue par les textes et enrichie par des comparaisons, ne pourrait-on pas faire surgir sa métaphysique ? Ce ne serait pas nécessairement abandonner la méthode théologique, puisque les déclarations de Jésus, qui nous livreraient son champ de conscience, sont, sur ses lèvres saintes, des révélations ; et nous continuerions de le croire sur ses paroles, mais en suivant le chemin que celles-ci ont suivi, de la traduction du contenu de son expérience religieuse jusqu'à l'affirmation de son essence et de sa personne. Depuis Bergson, on a plus que jamais le droit de faire sortir une haute métaphysique des profondeurs d'une analyse psychologique bien conduite[1].

Jésus de Nazareth, le plus grand des mystiques . C'était en effet l'une des conclusions des *Deux Sources*[2] et le point final de cette longue révolution de pensée que représentait l'œuvre patiente et lente d'Henri Bergson. Comment des chrétiens n'auraient-ils pas applaudi à cette consécration qui replaçait une fois de plus leur divin fondateur au sommet des préoccupations de l'actualité, au plus haut des recherches philosophiques ?

Le gain apologétique procuré à la foi chrétienne par l'apparition d'un livre comme celui-là, publié en fin de carrière par l'un des plus grands maîtres de la philosophie contemporaine, — ce gain est incontestable. Nous vivions à une époque où

1. « Une connaissance humaine, même suscitée par Dieu, doit être une connaissance humaine ; et l'homme ne peut rien connaître, absolument rien, s'il ne se connaît lui-même en même temps et du même acte. » Em. Mersch. S. J. *La théologie du corps mystique*, tome II, p. 73, 1944.
2. Edition 1932, p. 356.

la virginité même du dogme chrétien, et la divinité personnelle de son fondateur, risquaient de rejeter le christianisme hors des routes humaines, non seulement comme autrefois en qualité de mystère incompréhensible, mais maintenant parce que ce paradoxe sublime, isolé, apparaissait trop beau pour nos préoccupations immédiates et nécessaires : et voici que la thèse de M. Bergson pose au contraire le christianisme au sommet d'une série d'efforts historiques, qui l'entourent, le préparent et, sans nuire à sa transcendance, soulignent sa vraisemblance : il n'est plus que l'extrémité parfaite d'un mouvement universel et inévitable, le terme de cette grande vague mystique qui depuis des millénaires soulève l'élite de notre race...

Malgré les avantages inespérés de cette lecture, on se demande avec effroi si ces profits apologétiques ne sont pas en définitive achetés trop cher. Jésus ne serait-il vraiment pour finir que le plus grand des mystiques ? Jamais l'Église n'avait employé ce langage, qui cache peut-être un piège, un recul, et qui sait ? un refus, une démission en face du dogme de l'union hypostatique. Car l'histoire du sentiment religieux a connu bien des grands contemplatifs qui, à certaines heures d'exaltation suprême, ont dit ne plus faire qu'un avec Dieu. C'était vrai au sens moral. Mais le dogme chrétien, sans nier, certes, l'union morale et spirituelle de Jésus avec son Père, parle de l'union hypostatique d'un homme avec la personne éternelle du Fils, avec laquelle il ne fait qu'un. Et ce Fils est Dieu comme le Père et avec le Père.

La formule bergsonienne offre donc quelques périls, et nous ne l'accepterions qu'au prix de certaines précisions préalables, qui lui enlèveraient son caractère équivoque. Elle est dangereuse parce qu'elle peut avoir deux sens, entre lesquels hésitent le langage et la pensée.

Le mot : mystique, en effet, appliqué à un état d'âme, à une conscience, et même à un homme, peut désigner un simple comportement psychologique, très caractérisé d'ailleurs et de prix élevé, mais dont ce terme n'indique pas nécessairement le contenu substantiel, c'est-à-dire le chargement de valeur. L'état mystique est une attitude intérieure, une position ou un aménagement du champ de conscience, où l'intelligence demeure fixée sans discours mental sur son objet. Celui-ci la tient en

arrêt, immobile, en l'absence de tout travail discursif, non pas en inaction, mais au contraire souverainement en acte, à cause même de l'intensité de ce regard absorbant et absorbé. En même temps, toutes les autres puissances de l'âme et du corps du sujet, accordées à cette position à la fois tendue et apaisée de l'intelligence, font apport à celle-ci, pour les lui soumettre et subordonner, de toutes leurs forces d'imagination et de passions, de sensibilité et d'émotions, sous la poussée d'un amour total et exclusif. Tout est unifié dans cette demeure intérieure où règne l'absolu. Car il est entendu que c'est l'Absolu qui est l'objet de ce regard singulier et dominateur autant que dominé. Mais en parlant de la sorte, on ne précise pas quel est ce Dieu, ou plutôt quelle étendue de la vision et de la possession divines a mis l'âme en cet état. Pour qu'il y ait contemplation mystique, il suffit que l'âme soit prise ou éprise tout entière. Mais quel est l'objet nécessaire pour l'établir dans cette situation ? C'est celui qui épuise toutes les capacités de cette âme. Mais quelles sont ces capacités, quelle est la valeur ou le poids, l'exigence et le contenu de sa métaphysique ? Quelle est sa relation ontologique avec l'Éternel, le degré de l'union qui la rattache complètement à lui, et qu'elle doit réaliser dans l'état mystique ?

Le nom ou l'adjectif *mystique* ne le dit pas. Il ne suffira donc pas pour nous apprendre dans quel sens le plus grand des mystiques est le Fils de Dieu. Voilà l'équivoque que nous voulions dénoncer et écarter d'abord. Pour retrouver la métaphysique du Christ, c'est-à-dire le mystère de l'union hypostatique, il faut interroger Jésus, non seulement sur la forme, mais sur le contenu de sa vision de Dieu.

On dit bien que c'est sous la pression d'un amour totalitaire que l'intelligence du mystique se fixe sur son objet, qui est autant et plus celui de ses désirs que celui de son regard. Cette ardeur, cette charité, est animatrice de la contemplation qui est à son origine comme à son terme. C'est cette adhésion de la volonté qui soutient l'intelligence au cours de son effort sans mouvement apparent. L'une et l'autre s'absorbent mutuellement et atteignent les extrêmes limites métaphysiques de l'union à Dieu. L'amour en effet, c'est l'adhésion consentie et sentie, reconnue, acceptée, ratifiée, avec toutes les exigences de don et d'abandon qu'elle suppose. A ce degré parfait, il

est proportionné à la connaissance, car s'il lui était inférieur, il s'opposerait au caractère totalitaire de l'état mystique, — et s'il lui était supérieur, la vision n'irait pas aussi loin qu'elle le pourrait, et ce serait encore la rupture de cette unité psychique qui est l'un des caractères de ce renoncement au discours, de cet établissement dans la paix.

N'est-ce point à cause de cette concordance entre les deux facultés de l'âme, comme nous disons aujourd'hui, que dans les Écritures et en particulier dans saint Jean le verbe *connaître*, avec *Dieu* comme complément direct, signifie en même temps connaître et aimer, parce que dans les deux sens il veut dire *posséder :* comment connaître Dieu vraiment et loyalement sans l'aimer, et comment l'aimer sans le connaître ? Ce sont les thèmes johanniques par excellence[1].

Mais il existe tant de degrés dans l'amour, celui-ci étant à la mesure de l'être qui se donne ; or chacun ne peut donner que ce qu'il a, — disons mieux : que ce qu'il est.

Bref, la psychologie générale de l'état mystique, forme sans matière, est insuffisante pour définir la métaphysique particulière d'une âme, à moins que l'on ne veuille dire que l'état contemplatif exigeant le don total et l'emploi exhaustif de toutes les capacités d'une conscience et d'une volonté, le moment où il se produit indique par son apparition même la saturation de cette âme, et son abandon absolu à l'action de Dieu, et indirectement sa mesure. C'est ainsi qu'en chimie les corps se distinguent par le degré de température où ils entrent en ébullition. Mais l'ébullition même en tant que telle ne les distingue pas les uns des autres ; et le point où elle éclate ne définirait point leur composition, si celle-ci n'était pas déjà connue par ailleurs et par d'autres méthodes.

Aussi le grand intérêt présenté par les Évangiles synoptiques pour la démonstration de la divinité de Jésus vient de ce qu'ils font reposer la preuve de celle-ci sur les fonctions messianiques et religieuses du Christ beaucoup plus que sur sa mystique intérieure ; la valeur de saint Jean pour le même sujet vient de ce qu'il parle constamment des signes visibles qui en Jésus sont révélateurs de sa filiation divine en même temps que de la vérité de ses paroles. Au lieu de regretter que le *Confiteor*

1. Joan., iv, 7-8.

*tibi Pater* soit en saint Matthieu et en saint Luc un texte isolé, ignoré de saint Marc, nous devrions presque nous réjouir que la preuve du dogme soit ordinairement dans les synoptiques construite autrement, sur une base beaucoup plus large[1].

Concluons cette trop longue discussion. La seule présence de l'état mystique en l'âme de Jésus ne suffit pas pour nous conduire, nous, par les chemins de la psychologie, jusqu'au dogme de l'union hypostatique. Nous sommes même très loin du compte. Tout au plus sommes-nous sur la bonne route et dans la bonne direction. La contemplation mystique, comme disent les maîtres de la spiritualité, est en effet un état de passivité, de soumission totale à l'être, à celui de Dieu et à celui que Dieu nous a donné. Or, cette note-là est poussée dans la sainte âme du Christ à un tel point, Jésus a tellement conscience de sa dépendance à l'égard de son Père, en même temps d'ailleurs que de ses droits et de ses privilèges de Fils, que son obéissance et sa religion sont la preuve même et la mesure de sa filiation.

Il n'y a qu'un Fils véritable pour être abandonné à ce point à son Père. Et l'on saura plus tard, quand il nous révélera son mystère, que l'Incarnation, contemplée dans sa nature humaine, avec la subordination au Père joyeuse et affectueuse qu'elle implique chez cette nature, nous apporte la réplique créée et historique de la relation filiale et éternelle qui unit la seconde Personne à la Première. La religion intérieure de Jésus, c'est donc en même temps que sa loi propre, la vie mystique des hommes poussée à ses extrêmes limites, au delà de ses limites, mais toujours dans la même direction. Et voilà pourquoi dans l'Église les grands saints n'auront qu'à s'accorder à la méditation et à l'imitation de Jésus-Christ pour s'établir eux-mêmes dans la contemplation.

---

1. E. Masure, *La preuve de la divinité de Jésus dans les Evangiles synoptiques*, « Année Théologique », 1944, fasc. 1. Lethielleux, éditeur. Nous avions dans cette étude antérieure, essayé de rappeler comment le dogme de la divinité du Christ repose d'abord, dans les Synoptiques en particulier, sur la manière visible dont Jésus a exercé et expliqué ses fonctions messianiques et religieuess, ses droits et ses privilèges filiaux, nous allions dire, si les deux mots ne se heurtaient pas, ses obligations divines. Nous ne revenons pas sur cette démonstration. Le sujet qui nous occupe aujourd'hui est différent : comment Jésus voyait-il intérieurement sa divinité personnelle et filiale, et cette vision correspond-elle à la définition de Chalcédoine ? Peut-elle servir à son tour à établir ce dogme, même s'il l'est déjà ?

Mais ce grand mystère, il faut que Jésus nous l'enseigne, et si l'on veut, dans un sens que nous dirons, qu'il nous le montre. Et c'est à nous de le suivre jusque-là, plus loin que cette analyse de la vie mystique qui, même contemplée en lui, nous eût été insuffisante pour une telle révélation.

Ces réserves une fois faites, on peut dire et il faut dire que Jésus nous apparaît comme le plus grand, comme le dernier et le premier des mystiques, — et qu'il est en même temps beaucoup plus qu'un mystique ; comme l'on dira tout à l'heure qu'il est à la fois le plus grand, le dernier et le premier des prophètes, et beaucoup plus qu'un prophète.

Malgré ou à cause de cette transcendance, il est par sa soumission filiale à son Père dans la ligne des grands contemplatifs, qu'il prolonge bien au delà de son terme, mais sans en modifier la direction. Et ainsi il n'est pas en dehors du courant religieux de l'humanité, à laquelle il appartient ; il est au-dessus des autres, mais il n'est pas à part ; il est Dieu mais il est homme; il est l'égal du Père mais il a une psychologie humaine, et celle-ci, à laquelle nous pouvons participer, en notre qualité de fils adoptifs, n'est pas en contradiction avec la tradition historique de tous les géants de la vie mystique et de la contemplation.

## III. — AU DELA DE LA VIE MYSTIQUE : LA SCIENCE DU PROPHÈTE

La psychologie pure, la nôtre, celle des simples humains, fût-elle portée comme chez les saints aux plus hauts degrés de la vie mystique, est donc incapable, à elle seule, de nous livrer le secret du mystère du Christ. Il faut ajouter aux lumières que nous fournit notre expérience l'autorité de la parole de Jésus lui-même, conservée dans les Évangiles et parvenue jusqu'à nous grâce à l'autorité de l'Église.

Mais la psychologie, en ajoutant le témoignage de son expérience à la révélation de Dieu, rend celle-ci, si l'on ose dire, plus proche de nous, plus aimable et, comme aimait à dire l'École en métaphysique, plus convenable. Aussi l'incroyant qui souffre et qui cherche peut nous accompagner dans ce travail, au moins au commencement ; au départ, nous sommes d'accord avec lui pour ne décrire et n'analyser que des faits, sauf ensuite à leur donner à la fin l'interprétation que la foi nous enseigne,

et que l'expérience accepte en s'inclinant devant des lumières qui la dépassent pour l'expliquer à elle-même. A partir de cet endroit cependant, notre travail conjuguera deux méthodes, la méthode d'autorité, celle qui écoute la parole de Dieu pour aller au delà des forces et des limites de la raison, et la méthode expérimentale, celle qui tient compte des conditions psychologiques que la nature humaine impose à l'Incarnation afin que le Verbe soit vraiment l'un d'entre nous. Et il sera difficile à certains endroits de discerner encore les eaux provenant des deux sources désormais mêlées l'une à l'autre. En somme, fidèles à notre propos du début, nous tentons sur le plan psychologique cette œuvre que la Scolastique avait avec tant de générosité et d'audace, achevée sur le plan métaphysique : conjuguer des lumières venues des deux principes de nos connaissances, et avec tant de liberté et de confiance qu'il est difficile dans certains passages des Sommes du Moyen Age de distinguer les lumières qui viennent de la raison et celles qui viennent de la foi : la théologie a été inventée pour exploiter cette union singulière, hardie, fière, mais légitime. Comment dans ces conditions, faire surgir la métaphysique de Chalcédoine de la psychologie de Jésus telle que nous la font connaître les Écritures et la tradition ? — ou, ce qui revient au même, puisque Jésus ne nous a pas trompés, comment voyait-il dans son champ de conscience la vérité de sa divinité personnelle et la réalité de son union hypostatique ?

Or l'histoire religieuse des hommes de Dieu nous laisse entrevoir que l'état mystique normal ou ordinaire, le seul qui nous ait occupés jusqu'à présent, est susceptible d'être dépassé sur le plan de la connaissance dans deux directions, que l'on appelle en théologie et en spiritualité la science de prophétie et la science de vision. La perspective d'une force allant tout à coup au delà d'elle-même pour atteindre des résultats jusqu'alors impossibles n'effraie plus ; la pensée moderne, la théorie des changements brusques mais longuement préparés par des efforts tenaces jusqu'alors impuissants, nous a habitués à ces hypothèses. Et pour rassurer les théologiens en cette affaire, il suffit d'ajouter à ces vues scientifiques, que l'événement de surprise se produit sur l'appel et par conséquent sous la pression attirante d'une cause finale et divine ; celle-ci communique d'en haut de nouvelles énergies aux créatures qui montent

vers elle pour s'achever, exactement comme elles étaient sorties de ce principe à l'origine pour commencer. C'est dans ces conditions que le prophète et le voyant, chacun à leur manière, et à leur niveau, le second beaucoup plus haut que le premier, dépassent le mystique. La connaissance acquise par le premier au delà des limites expérimentales ou purement rationnelles de l'esprit, continue néanmoins d'être conceptuelle, d'utiliser les signes et les idées. Le prophète discourt avec lui-même et avec les autres hommes. Mais sa science suppose que ses idées, ses *espèces*, comme dit l'École, sont *infuses*, c'est-à-dire qu'elles sont le résultat d'une révélation divine, enseignant à ce mortel privilégié des vérités qu'il n'aurait jamais acquises ni inventées par ses seules forces. L'autre forme de connaissance, la science par la vision directe, va beaucoup plus loin encore ; elle se tient au delà du concept lui-même, sans discours mental, sans raisonnement, sans méthode ni dialectique, par appréhension immédiate de l'objet contemplé : elle mime sur cette terre, si toutefois on l'y trouve, la possession intuitive ou béatifique des élus qui au ciel voient Dieu face à face, l'œil de leur contemplation placé, si l'on ose dire, dans son objet lui-même.

Le mystique pur, dont nous parlions au paragraphe précédent, jouit intensément, — et dans la période des *nuits obscures*, souffre terriblement, — des vérités dont il a connaissance ; il vit avec force l'objet de son regard, il adhère puissamment aux idées que la raison et la foi lui ont transmises. Mais en principe et normalement, il n'ajoute rien, ou plutôt Dieu n'ajoute rien au contenu de sa science et de sa conscience. La vie mystique, c'est une exploitation de richesses antérieurement acquises ou reçues, et c'est assez.

Le prophète (nous prenons ici ce nom au sens biblique), l'homme qui parle au nom de Dieu, reçoit de celui-ci des vérités nouvelles qu'il transmettra aux autres hommes pour enrichir le trésor des révélations sacrées. C'est par l'intermédiaire des signes divins qu'il est ordinairement averti des secrets dont il reçoit le message. Il voit des images intérieures ou extérieures, des faits de conscience ou des phénomènes au dehors, et Dieu lui en donne par des lumières spéciales la signification. Ces symboles, qui seraient pour les autres hommes, aveugles et sans portée, inertes et vides, il en voit la cause ou le ressort cachés, parce qu'une clarté intérieure, venue de Dieu, lui en

fournit l'interprétation. Et il peut à son tour, par sa parole, en donner aux autres l'explication, qu'ils accepteront si par d'autres signes, intelligibles cette fois à tous les hommes comme sont les miracles, il peut prouver qu'il parle vraiment au nom de Dieu. A l'analyse, la prophétie se présente pratiquement comme une induction qui a la force de se vérifier elle-même et d'établir elle-même sa certitude. Comme toutes les inductions, elle consiste en une lumière intérieure interprétant des faits significatifs pour de ce contact faire jaillir des connaissances nouvelles. Le mystique qui tout à l'heure ne faisait que contempler des vérités connues, en découvre maintenant d'inouïes, en prolongeant son regard intérieur au delà des données qu'il possédait : ces vérités, il ne les reçoit pas de la parole d'un autre vérifiée par des signes extérieurs à ces vérités, ce qui ne ferait que lui donner la foi, mais il les découvre par illumination intérieure venant éclairer sa pensée et son expérience ; et cette lumière qui vient de Dieu, mais qui est présente dans son esprit, est assez éclairante, assez forte pour lui donner la certitude des résultats ainsi acquis, dont il est sûr qu'ils représentent « la parole de Yaweh ». De cette activité de l'intelligence, l'induction scientifique sur le plan naturel, l'acte de foi sur le plan surnaturel, nous fournissent des analogies qui nous permettent de deviner ce qu'est la vision prophétique proprement dite.

Or, c'est exactement l'attitude de Jésus tout au long de l'évangile de saint Jean, lorsqu'il affirme aux Juifs sa propre divinité, dont il trouve pour lui les signes dans la connaissance et l'amour qu'il a de son Père et pour son Père, — et dont il apporte aux Juifs la preuve par les miracles qu'il accomplit.

Il y a donc d'abord en Jésus une lumière de l'ordre prophétique au sens donné plus haut à ce mot, et qui lui fait voir dans sa nature humaine les signes de sa filiation divine. Il n'y a pas néanmoins chez lui ce mélange des deux natures, ni cette confusion, interdites par Chalcédoine. Car les signes sont comme tels extérieurs à leurs significations ou plutôt distincts d'elles. Mais il y a accord, — encore un mot cher aux vieux conciles, — entre les premiers et les secondes, les signes suggérant l'idée, fournissant l'image, la réplique, le symbole des mystères cachés, permettant d'en parler, d'en donner l'idée, leur fournissant une expression et construisant leur théologie. Les états et les attitudes de l'âme et même du corps de Jésus en face de

son Père éternel sont pour lui révélateurs de cette autre relation qui unit sa personne à celle de ce Père : un même adjectif, *filial*, interprété en deux tons, fournit la clef de ce double mystère, de ce mystère unique qui se répète sur deux plans : Jésus est Fils, le même Fils, sur l'un et sur l'autre, à la manière de l'un et de l'autre : relation d'origine éternelle d'une part, en haut : religion de perfection humaine d'autre part, en bas, sur terre, en Galilée et en Judée.

Cette vérité, Jésus ne la reçoit pas d'un autre, bien que l'Écriture lui serve comme un texte où il la lit avant d'y trouver les expressions pour la traduire. Ne recevant pas cette vérité de la parole d'un autre envoyé de Dieu, étant à lui-même son prophète, il n'a pas la foi. Il a mieux que la foi, la communication directe. Celle-ci lui vient sous la forme d'une lumière, conceptuelle encore, mais don immédiat de Dieu, qui éclaire, explique et synthétise toutes ses expériences religieuses : c'est une induction d'un ordre tout à fait à part ; roi des mystiques, il est maintenant le roi des prophètes.

C'est ainsi que la psychologie de Jésus, interprétée à la lumière de sa parole et de sa révélation, elles-mêmes soutenues et vérifiées par ses miracles, est pour nous révélatrice du mystère de sa divinité et de l'union hypostatique. Une première fois, une métaphysique se dégage d'une psychologie.

De ce mystère, Jésus peut nous parler en termes humains, qui dépassent notre regard, mais ne dépassent pas nos possibilités d'audition intelligente. C'est la définition même que les catéchismes nous donnent des mystères de notre sainte religion : vérités que nous devons croire bien que nous ne puissions pas les comprendre parfaitement, parce que nous les comprenons suffisamment pour pouvoir et pour devoir les accepter sur la parole de l'envoyé de Dieu.

Il y a de la sorte, une utilisation facile du *Confiteor* des premiers Évangiles, comme des déclarations nombreuses en saint Jean où Jésus dévoile sa vie intérieure. La connaissance que Jésus possède du Père en son intelligence humaine s'accorde avec la portée et la dimension du titre de Fils qu'il réclame. Pour être soumis à son Père comme il l'est, dans sa pensée, dans sa volonté, dans son action, il faut qu'il soit Fils de Dieu d'une façon absolue. Pour connaître à ce point les secrets de Dieu et Dieu lui-même, et pour être en même temps sensible

comme il l'est à l'impulsion paternelle, il faut qu'il soit le Fils éternel, et Dieu en personne, puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu. Il est le seul à l'apercevoir et à le comprendre, mais c'est à nous, auxquels il le dit, de le croire sur sa parole à cause de sa sainteté et de ses miracles.

Lille, 1948. E. MASURE.

---

# L'ENSEVELISSEMENT DE JÉSUS

## d'après la teneur des textes évangéliques

---



### AVANT-PROPOS

L'ensevelissement du Christ est une question qui, depuis plus de quarante ans, sollicite périodiquement l'attention des exégètes et des archéologues. Le problème posé par le « linceul de Turin » partage les savants chrétiens en deux camps très nettement tranchés. Les uns tiennent pour l'authenticité de ce qu'ils considèrent comme une inestimable relique de la Passion du Sauveur ; — les autres, se fondant sur une interprétation rigoureuse des textes évangéliques, ne croient pas pouvoir admettre la réalisation des conditions physiques qui auraient permis le décalque du corps de Jésus sur le linceul dont il avait été entouré.

Nous avons assisté à l'éclosion d'une littérature considérable qui reflète l'une et l'autre opinion. Le problème n'a rien perdu de son acuité, et les partisans de l'authenticité, comme ceux de la non authenticité du « linceul de Turin », sont toujours aussi empressés à soutenir et à défendre leur thèse respective.

Nous avons pensé qu'il valait la peine de reprendre la question très objectivement, pour elle-même et indépendamment de toute préoccupation étrangère. Nous tâcherons d'interpréter le texte des quatre Evangiles avec la rigueur de méthode qui est de mise aujourd'hui. C'est sur cette étude fondamentale

que s'appuieront nos conclusions. Nous nous aiderons aussi, autant que cela sera possible, des connaissances archéologiques concernant le milieu juif de l'époque néotestamentaire.

Dans une explication de textes et dans une reconstitution archéologique, il y a nécessairement une part de conjectures. Nous tâcherons de réduire cette part au minimum grâce aux données générales d'une section préliminaire, destinée à fixer le sens exact de certains termes et à préciser la technique de l'ensevelissement chez les Juifs. Nous considérerons ensuite méthodiquement :

2° Les données évangéliques intéressant le sujet ;
3° Les théories diverses sur l'onction de Jésus ;
4° La sépulture de Jésus ;
5° Les saintes femmes au tombeau ;
6° Les Apôtres Pierre et Jean au tombeau.

De tout cela se dégageront des conclusions intéressantes pour la piété, comme pour l'histoire et la théologie.

## I. — NOTIONS TECHNIQUES PRÉLIMINAIRES

### L'ensevelissement chez les Juifs

### Le matériel et le vocabulaire évangélique

Il importe, au début de cette étude, de bien préciser le sens de termes que l'on a souvent tendance à confondre :

Ensevelir se dit, en grec : *Ἐνταφιάζειν*. Ensevelissement : *Ἐνταφιασμὸς*. Ce mot désigne l'enveloppement d'un corps dans des linges, en vue de la sépulture.

Inhumer se traduit par : *Θάπτειν*. Inhumation ou sépulture par : *ταφή*.

Pour désigner un tombeau, le Nouveau Testament emploie trois termes : *τάφος*, sépulcre. *Μνῆμα*, souvenir et *μνημεῖον*, monument commémoratif. *Τάφος* est employé une fois seulement par saint Matthieu : xxiii, 27 ; *μνῆμα* est utilisé assez fréquemment, mais c'est bien *μνημεῖον* qui a la préférence des écrivains néotestamentaires.

L'inhumation ou sépulture est le dépôt d'un cadavre dans une fosse ou dans un tombeau. Cette déposition d'un mort est toujours précédée d'un ensevelissement, c'est-à-dire d'un enveloppement dans des linges.

Les tombeaux juifs contemporains de Notre-Seigneur se divisent en deux catégories : les tombeaux creusés dans la pierre au-dessous du niveau du sol, et les tombeaux creusés dans un massif rocheux émergeant au-dessus du sol.

Un tombeau de la première catégorie était fermé par une dalle carrée ou rectangulaire, posée à plat sur l'entrée. Un escalier de quelques marches faisait suite et donnait accès à la chambre funéraire.

Un tombeau creusé dans un massif émergeant au-dessus du sol comprenait un vestibule précédant la chambre funéraire. Entre le vestibule et le tombeau proprement dit, se trouvait une ouverture rectangulaire très basse permettant d'accéder au caveau. Cette ouverture était fermée par un disque de pierre posé de champ et se mouvant dans une rainure.

Dans les sépultures juives, le cadavre était placé sur une banquette taillée à même la roche et affectant diverses dispositions, suivant que le tombeau était à une ou plusieurs places[1].

Les Juifs n'embaumaient pas savamment leurs morts, comme les Égyptiens. Ceux-ci faisaient d'abord subir au cadavre un bain prolongé dans une solution de sulfate de soude ou natron. On enlevait ensuite les viscères ; puis, on enduisait le cadavre d'onguents et on le recouvrait de bandelettes, membre par membre. On passait encore de l'onguent sur les bandelettes en place. On peut s'en convaincre par l'examen des innombrables momies que nous possédons. Les bandelettes sont tellement durcies par les baumes, qu'elles semblent faire corps avec la momie. Une longue bande distincte des autres s'enroule autour de la tête qu'elle recouvre entièrement.

L'une des principales préoccupations des embaumeurs égyptiens était de mettre les corps à l'abri du contact de l'air. C'est dans ce but qu'ils les recouvraient d'onguents et les entouraient avec tant de soin de bandelettes, bien qu'ils fissent couramment usage de cercueils de bois.

Nous sommes abondamment documentés sur les procédés d'embaumement, d'ensevelissement et de sépulture des Égyptiens ; très peu, au contraire, sur les procédés d'ensevelissement des Juifs. Le plus clair de ce que nous en savons nous vient des

1. V. Ferdinand Prat, *Jésus-Christ*, t. II, 2e édit., note 5, p. 543 ss.

quelques passages du Nouveau Testament, concernant l'ensevelissement de Jésus, notamment de l'Évangile de saint Jean.

« Nous n'avons que très peu de renseignements sur la façon dont les Juifs enbaumaient leurs morts, au début de notre ère. Maimonide dit qu'après avoir fermé les yeux et la bouche du mort, on lavait le corps, on l'oignait d'essences parfumées et on l'enroulait dans un drap de toile blanche, dans lequel on renfermait en même temps des aromates[1] ».

Le témoignage de Maimonide, rabbin du XI$^{e}$ siècle, ne saurait sérieusement garantir ce qui se faisait, en cette matière, à l'époque du Christ. Des auteurs juifs, contemporains du début de l'ère chrétienne, comme Philon et Flavius Josèphe, ne nous renseignent pas sur les usages funéraires de leur nation. L'archéologie talmudique ne nous est elle-même d'aucune utilité sur ce point. Nous en sommes donc réduits aux données laconiques, mais précises, des textes évangéliques.

On n'a découvert jusqu'ici aucune momie juive et on aurait tort d'y beaucoup compter pour l'avenir. Tandis, en effet, qu'en Égypte, le climat, la nature du sol et la structure des tombes favorisaient la conservation des cadavres, même sommairement embaumés, les conditions différentes que présente la Palestine, ont invariablement entraîné la décomposition radicale des cadavres, même dans les plus parfaites sépultures.

Ce que cherchaient les Juifs, ce n'était pas la conservation du cadavre, comme les Égyptiens, mais la possibilité de pénétrer dans des tombeaux à plusieurs places, pour y déposer d'autres morts. C'est ainsi qu'il ne pouvait venir à l'idée d'un Juif de l'époque néotestamentaire, de placer un corps dans un tombeau, sans qu'il eût été, au préalable, complètement recouvert d'aromates et entouré de bandelettes. Sans cela, les sépultures collectives eussent été des charniers repoussants et inaccessibles. Les Juifs n'utilisaient pas, comme les Égyptiens, de cercueils de bois, car le bois est rare en Palestine. Les bandelettes funéraires étaient vraiment pour eux un cercueil de toile.

Ils pratiquaient un certain embaumement, beaucoup moins soigné que celui des Égyptiens, mais réel. Ils ne connaissaient ni le traitement préalable des cadavres par le bain de natron, ni l'ablation des viscères ; mais ils recouvraient leurs morts

1. E. Levesque, *Dict. de la Bible*, vol. II, art. *Embaumement*, col. 1726.

d'aromates et les entouraient de bandelettes, usage qu'ils paraissent avoir emprunté aux Égyptiens.

Les linges employés pour l'ensevelissement d'un mort étaient d'abord les bandelettes. On nomme ainsi des lanières de toile, longues et étroites, dont on entourait les divers membres du corps jusqu'à recouvrement complet. Deux mots grecs sont usités par les évangélistes pour les désigner : *ὀθόνια* et *κειρίαι*. Le premier se présente à propos de l'ensevelissement de Jésus : Luc, XXIV, 12 ; Jean, XIX, 40 ; XX 5, 6, 7 ; le second, à propos de la résurrection de Lazare : Jean, XI, 44.

*'Οθόνιον* ne signifie pas, à proprement parler, « bandelette », mais bien : morceau de linge, bande de charpie, voile, tunique légère. Pour la détermination exacte du sens dans un texte donné, il faut tenir compte des circonstances où le terme est employé. Or, il n'est pas douteux que saint Luc et saint Jean aient voulu parler de bandelettes entourant le corps du Sauveur.

Le terme *κειρία* présente une signification plus caractérisée que *ὀθόνιον*. Il a le sens de : sangle de lit, bande. Son emploi est donc rigoureusement justifié pour traduire l'aspect de Lazare ressuscité, mais ressemblant encore à un mort.

Pour preuve que saint Jean considérait *ὀθόνια* et *κειρίαι* comme synonymes, remarquons, à propos de l'un et de l'autre terme, l'emploi du verbe *δέω* qui veut dire : lier, attacher, emprisonner, enchaîner.

A propos de Lazare ressuscité, saint Jean écrit :

« Le mort sortit, ayant les pieds et les mains liés de bandelettes. » (JEAN, XI, 44[1].)

Quant à l'ensevelissement de Jésus, il le décrit ainsi :

« Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de bandelettes avec les aromates, selon que les Juifs ont coutume d'ensevelir. » (JEAN, XIX, 40[2].)

La tête d'un mort était enveloppée ou plutôt serrée dans un suaire : en grec, *σουδάριον*. Ce mot est employé quatre fois seulement dans le Nouveau Testament.

A propos de la parabole des dix mines, saint Luc rapporte l'excuse du serviteur imprévoyant et paresseux :

---

1. « *'Εξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις* ». (JEAN, XI, 44.)
2. « *῎Ελαβον οὖν τὸ σῶμα τοῦ 'Ιησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτό ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς 'Ιουδαίοις ἐνταφιάζειν.* » (JEAN, XIX, 40.)

« Seigneur, voici votre mine que j'ai tenue serrée dans un suaire. » (Luc, xix, 20[1].)

Ce terme représente ici une pièce de linge de dimension moyenne, car il s'agissait d'y serrer une mine, monnaie de compte qui équivalait à cent drachmes, pièces d'argent usuelles, pesant 390 grammes et valant environ cent francs-or.

Les Actes des Apôtres signalent cette particularité de l'apostolat de saint Paul à Éphèse :

« Et Dieu opérait des miracles peu ordinaires par les mains de Paul, au point qu'on appliquait sur les malades des mouchoirs et des ceintures à son usage, et les maladies les quittaient et les esprits mauvais étaient chassés. » (*Act.*, xix, 11 sq.[2])

Dans les deux autres passages où se trouve le mot « suaire », il désigne la longue bande enveloppant ou ayant servi à envelopper la tête d'un mort :

« Et le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes, et le visage enveloppé du suaire. » (Jean, xi, 44[3].)

Il s'agit de Lazare paraissant à l'entrée de son tombeau, à l'appel du Christ : « Lazare, sors ! »

L'autre passage relate la visite des apôtres Pierre et Jean au tombeau de Jésus :

« Simon Pierre arriva, lui aussi... et entra dans le tombeau ; il vit les bandelettes posées à terre, et le suaire qui était sur la tête de Jésus... » (Jean, xx, 6 sq.[4])

On donne parfois cette définition du mot « suaire » : Linceul dans lequel on ensevelit un mort. Or, rien n'est moins exact. Il est impossible de confondre « suaire » et « linceul » ; ce sont deux pièces du matériel d'ensevelissement absolument distinctes.

Le linceul était une longue pièce de toile dans laquelle on enveloppait le cadavre, au préalable entouré de bandelettes ; en grec, il se nomme : *σινδών*.

---

1. *« Ἰδοὺ ἡ μνᾶ σου, ἣ εἶχον ἀποκειμένην ἐν σουδαρίῳ »*. (Luc, xix, 20.)

2. *« Δυνάμεις τε οὐ τὰς τυχούσας ὁ Θεὸς ἐποίει διὰ τῶν χειρῶν Παύλου, ὥσει καὶ ἐπὶ τοὺς ἀσθενοῦντας ἀποφέρεσθαι ἀπὸ τοῦ χρωτὸς αὐτοῦ σουδάρια ἢ σιμικίνθια καὶ ἀπαλλάσσεσθαι ἀπ'αὐτῶν τὰς νόσους, τά τε πνεύματα τὰ πονηρὰ ἐκπορεύεσθαι. »* (*Act.*, xix, 11 sq.) — Il est incontestable qu'ici le terme *σουδάρια* représente une pièce de linge servant à essuyer la sueur et à d'autres usages personnels.

3. *« Ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκὼς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο. »* (Jean, xi, 44.)

4. *« Ἔρχεται οὖν καὶ Σίμων Πέτρος... καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον· καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον ὁ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ... »* (Jean, xx, 6 sq.)

Voici la justification du sens qu'il faut lui attribuer :

« Et Joseph prenant le corps, l'enveloppa dans un linceul blanc. » (MATTH., XXVII, 59[1].)

« Et Joseph ayant acheté un linceul, descendit Jésus et l'enveloppa du linceul. » (MARC, XV, 45[2].)

« Joseph alla trouver Pilate, lui demanda le corps de Jésus, et l'ayant descendu, l'enveloppa dans un linceul... » (LUC, XXIII, 52 sq[3].)

Un passage de l'Évangile de saint Marc, où le mot « *σινδών* » est employé deux fois, nous met en présence d'une autre signification que celle d'un linge funéraire.

« Or, un jeune homme le suivait (Jésus) vêtu seulement d'un drap. Ils se saisirent de lui, mais lui, abandonnant le drap, s'enfuit tout nu. » (MARC, XIV, 51 sq.[4])

Il s'agit de la troupe qui amène Jésus, du Jardin des Oliviers à Jérusalem. Le jeune homme qu'elle rencontre était drapé dans une toile jetée sur lui comme un péplum. Elle couvrait son corps, ce qui suppose qu'elle était de dimensions assez considérables. D'aucune façon, ce *σινδών* ne peut être assimilé à un linceul ni à un suaire.

Le verbe « lier », en grec « *δέω* », est en rapport, dans les textes évangéliques, avec les bandelettes et le suaire :

« Le mort sortit, les pieds et les mains liés de bandelettes et le visage enveloppé d'un suaire. » (JEAN, XI, 44[5].)

Ce verbe est encore en rapport avec les liens dont on charge un prisonnier :

« Alors la cohorte, le tribun et les satellites des Juifs se saisirent de Jésus et le lièrent. » (JEAN, XVIII, 12[6].)

« Anne l'envoya (Jésus) lié à Caïphe le grand-prêtre. » (JEAN, XVIII, 24[7].)

---

1. « *Καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ.* » (MATTH., XXVII, 59.)

2. *Καὶ ἀγοράσας (Ἰωσήφ) σινδόνα καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι...* » (MARC, XV, 45.)

3. *Οὗτος (Ἰωσήφ) προσελτὼν τῷ Πιλάτῳ ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι...* » (LUC, XXIII, 52 sq.)

4. « *Καὶ νεανίσκος τις συνηκολούθεις αὐτῷ περιβεβλημένος σινδόνα ἐπὶ γυμνοῦ, καὶ κρατοῦσιν αὐτόν· ὁ δὲ καταλιπὼν τὴν σινδόνα γυμνὸς ἔφυγεν.* » (MARC, XIV, 51 sq.)

5. « *Ἐξῆλθεν ὁ τεθνηκώς δεδεμένος τοὺς πόδας καὶ τὰς χεῖρας κειρίαις, καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο.* (JEAN, XI, 44.)

6. « *Ἡ οὖν σπεῖρα καὶ ὁ χιλίαρχος καὶ οἱ ὑπηρέται τῶν Ἰουδαίων συνέλαβον τόν Ἰησοῦν καὶ ἔδησαν αὐτόν...* » (JEAN, XVIII, 12.)

7. « *Ἀπέστειλεν οὖν αὐτὸν ὁ Ἄννας δεδεμένον πρὸς Καΐφαν τὸν ἀρχιερέα.* » (JEAN, XVIII, 24.)

Le verbe *δέω* caractérise la technique même de l'ensevelissement juif :

« Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de bandelettes avec les aromates, selon la manière d'ensevelir en usage chez les Juifs. » (JEAN, XIX, 40[1].)

« Envelopper, enrouler », se traduisent par : *ἐντυλίσσειν*, *ἐνειλεῖν*.

« Et Joseph prenant le corps, l'enveloppa dans un linceul blanc... » (MATTH., XXVII, 59[2].)
« (Joseph) l'ayant descendu (Jésus) l'enveloppa du linceul... » (MARC, XV, 46[3].)
« Joseph demanda le corps de Jésus, et l'ayant descendu, il l'enveloppa d'un linceul... » (LUC, XXIII, 53[4].)
« Simon Pierre... vit les bandelettes gisantes et le suaire qui avait été sur la tête (de Jésus)..., roulé à part en un (autre) endroit. » (JEAN, XX, 6 sq.[5])

« Oindre » se dit en grec : *ἀλείφειν*. Quand il s'agit de personnes vivantes, l'onction se fait ordinairement avec de l'huile :

« Ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient. » (MARC, VI, 13.) (Cfr. LUC, XIV, 38, 46 ; JEAN, XI, 2 ; XII, 3[6].)

Si l'onction se fait avec de l'huile parfumée, on emploie le verbe *μυρίζειν* ;

« Ce qu'elle a pu, elle (cette femme) l'a fait ; elle a d'avance oint mon corps pour l'ensevelissement. » (MARC, XIV, 8[7].)

C'est ainsi que Jésus caractérise le geste de Madeleine oignant sa tête, au souper de Béthanie.

L'onction pratiquée sur un mort avec des aromates en poudre délayés dans de l'huile est désignéepar le verbe *ἀλείφειν* :

« Marie-Madeleine, Marie (mère) de Jacques et Salomé achetèrent des aromates pour aller oindre Jésus. » (MARC, XVI, 1[8].)

---

1. « *Ἔλαβον οὖν τὸ σῶμα Ἰησοῦ καὶ ἔδησαν αὐτό ὀθονίοις μετὰ τῶν ἀρωμάτων, καθὼς ἔθος ἐστὶν τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν.* » (JEAN, XIX, 40.)
2. « *Καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσὴφ ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι καθαρᾷ...* » (MATTH., XXVIII, 59.)
3. « *(Ἰωσὴφ) καθελὼν αὐτὸν ἐνείλησεν τῇ σινδόνι...* » (MARC, XV, 46.)
4. « *(Ἰωσὴφ) ἠτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ, καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι...* » (LUC, XXIII, 53.)
5. « *Σίμων Πέτρος... θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα, καὶ τὸ σουδάριον ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κερφαλῆς αὐτοῦ... χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον.* » (JEAN, XX, 6 sq.)
6. « *Ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.* » (MARC, VI. 13,)
7. « *Ὃ ἔσχεν ἐποίησεν· προέλαβεν μυρίσαι τὸ σῶμα μου εἰς τὸν ἐνταφιασμόν.* » (MARC, XIV, 8.)
8. « *Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν.* » (MARC, XVI, 1.)

Les parfums se divisent en parfums liquides et en parfums solides. Les parfums liquides se nomment : *μύρα* ; les parfums solides *ἀρώματα*.

« Comme Jésus se trouvait à Béthanie, dans la maison de Simon le lépreux, une femme s'approcha de lui, portant un flacon d'albâtre contenant un parfum de grand prix... » (MATTH., XXVI, 6 sq.[1])

Saint Marc et saint Jean précisent que ce parfum était de l'huile mêlée de nard authentique et très pur (MARC, XIV, 3 ; JEAN, XII, 3).

Le même terme : *μύρον* revient à propos des saintes femmes qui s'apprêtent à visiter le tombeau de Jésus :

« Elles préparèrent des aromates et des parfums. » (LUC, XXIII, 56[2].)

Quant au substantif *ἀρώματα*, saint Jean précise ce qu'il représente lorsqu'il s'agit d'ensevelissement :

« Nicodème vint aussi,... apportant un mélange de myrrhe et d'aloès... » (JEAN, XIX, 39[3].)

Le même vocable : *ἀρώματα* est employé lorsque les poudres ont été mélangées avec de l'huile pour obtenir un onguent :

« Le premier jour après le sabbat..., elles (les femmes) vinrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés. » (LUC, XXIV, 1[4].)

Cette préparation ne peut s'entendre que du mélange des poudres de myrrhe et d'aloès avec de l'huile. Saint Marc précise ce que les saintes femmes avaient l'intention de faire :

« Marie-Madeleine et Marie (mère) de Jacques et Salomé achetèrent des aromates, pour aller oindre Jésus. » (MARC, XVI, 1[5].)

On ne fait pas des onctions avec des poudres sèches. Les aromates que les saintes femmes ont préparés et qu'elles portent sont donc un onguent prêt à servir.

En indiquant la nature des aromates que Nicodème apporta pour l'ensevelissement de Jésus, saint Jean (XIX, 39) nous permet de conjecturer quels étaient ceux que les saintes femmes

1. *« Τοῦ δὲ Ἰησοῦ γενομένου ἐν Βηθανίᾳ ἐν οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ, προσῆλθεν αὐτῷ γυνή ἔχουσα ἀλάβαστρον μύρου βαρυτίμου... »* (MATTH., XXVI, 6 sq.)

2. *« Ἡτοίμασαν ἀρώματα καὶ μύρα. »* (LUC, XXIII, 56.)

3. *« Ἦλθεν δὲ καὶ Νικόδημος... φέρων μίγμα σμύρνης καὶ ἀλόης... »* (JEAN, XIX, 39.)

4. *« Τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων... ἐπὶ τὸ μνῆμα ἦλθον φέρουσαι ἃ ἡτοίμασαν ἀρώματα. »* (LUC, XXIV, 1.)

5. *« Μαρία ἡ Μαγδαληνὴ καὶ Μαρία ἡ (τοῦ) Ἰακώβου καὶ Σαλώμη ἠγόρασαν ἀρώματα ἵνα ἐλθοῦσαι ἀλείψωσιν αὐτόν. »* (MARC, XVI, 1.)

préparèrent, en vue de leur visite au tombeau ; ces aromates étaient un mélange de myrrhe et d'aloès.

La myrrhe est une gomme odorante provenant du myrte d'Arabie.

L'aloès désigné ici n'est pas l'aloès officinal, mais bien un bois de senteur divisé en menus fragments ou réduit en poudre et incorporé à la myrrhe.

Ce mélange, délayé avec de l'huile, représentait l'onguent qu'on étendait sur les cadavres avant de les entourer de bandelettes.

En résumé, le matériel de l'ensevelissement chez les Juifs contemporains de Notre-Seigneur comprenait :

Des bandelettes de toile dont le corps était complètement entouré, membre par membre.

Un suaire ou longue bande qui s'enroulait autour de la tête et la recouvrait entièrement.

Un linceul dans lequel on enveloppait le corps, déjà entièrement recouvert des bandelettes et du suaire.

Des aromates, poudres de myrrhe et d'aloès, d'abord mélangées, puis délayées avec de l'huile pour composer un onguent ou pâte consistante qu'on étendait sur le cadavre avant la pose des bandelettes.

Des poudres sèches de myrrhe et d'aloès qu'on répandait sur la banquette funéraire et peut-être aussi sur le linceul, après le dépôt du cadavre dans le tombeau[1].

## II. — LES DONNÉES ÉVANGÉLIQUES

Voici la reproduction du texte des quatre Evangiles concernant l'ensevelissement de Jésus :

*Saint Matthieu :* « Le soir venu, un homme riche, nommé Joseph d'Arimathie... alla trouver Pilate et demanda le corps de Jésus. Alors, Pilate ordonna de le lui remettre. Et Joseph, prenant le corps, l'enveloppa dans un linceul blanc... » (MATTH., XXVII, 57-59.)

*Saint Marc :* « Et le soir venu, comme c'était la « Parascève », c'est-à-dire, la veille du sabbat, Joseph d'Arimathie, membre distingué du Conseil... alla résolument trouver Pilate et lui demanda le corps de Jésus... (Pilate) accorda le cadavre à Joseph. Alors Joseph, ayant acheté un linceul, descendit Jésus et l'enveloppa dans le linceul... (MARC, XV, 42-46.)

1. Pour une étude détaillée du sujet : V. F.-M. BRAUN, O. P., *Le Linceul de Turin et l'Evangile de saint Jean*, 1939 : II. *Le vocabulaire joannique de l'ensevelissement*, pp. 17-55.

*Saint Luc :* « Et voici qu'un homme, nommé Joseph... d'Arimathie, ville de Judée... alla trouver Pilate et lui demanda le corps de Jésus ; et l'ayant descendu (de la croix) il l'enveloppa dans un linceul. » (LUC, XXIII, 50-53.)

*Saint Jean :* « Après cela, Joseph d'Arimathie... demanda à Pilate d'enlever le corps de Jésus. Et Pilate le permit. Il vint donc et enleva son corps. Survint aussi Nicodème... apportant un mélange de myrrhe et d'aloès, d'environ cent livres. Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de bandelettes avec les aromates, selon la manière d'ensevelir, en usage chez les Juifs. » (JEAN, XIX, 38-40.)

L'information des synoptiques est très condensée ; elle se réduit aux deux points suivants :

1. Joseph d'Arimathie demande à Pilate et obtient de lui le corps de Jésus.
2. Il le détache de la croix et l'enveloppe dans un linceul en vue de la sépulture.

La rédaction de saint Jean est plus caractérisée que celle des synoptiques ; elle comprend les éléments suivants :

1. Joseph d'Arimathie demande à Pilate d'enlever le corps de Jésus.
2. Nicodème apporte un mélange de poudre de myrrhe et d'aloès.
3. On lie le corps de Jésus avec des bandelettes, en mettant les aromates, « selon la manière d'ensevelir en usage chez les Juifs ».

Saint Jean ne parle pas du linceul ; par contre, il mentionne les bandelettes et les aromates et garantit la stricte observance des rites funéraires juifs.

Avec lui, nous sommes en présence d'un témoin oculaire. Saint Jean a vu le corps du Christ recouvert d'aromates et entouré de bandelettes.

A partir des données évangéliques, nous pouvons nous représenter ainsi les phases de l'ensevelissement de Jésus :

D'abord, la descente de la croix. D'après l'Evangile de saint Jean, deux hommes ont participé à l'ensevelissement du Christ : Joseph d'Arimathie et Nicodème. C'étaient des personnages considérables. On peut conjecturer qu'ils se firent aider par leurs serviteurs, pour déclouer le corps de Jésus et le descendre de la croix, avec tout le respect qu'ils avaient pour lui.

Au pied de la croix, le corps fut étendu et l'on se mit en devoir de le laver. C'était un usage constant dans l'antiquité,

de laver le cadavre des morts, dès qu'ils avaient rendu le dernier soupir. Pour l'époque néotestamentaire et pour le milieu juif, cet usage est attesté par les Actes des Apôtres, à propos de la mort d'une femme convertie du judaïsme, nommée Tabitha :

« Il y avait à Joppé, parmi les disciples, une femme du nom de Tabitha, ce qui en grec se dit Dorcas. Elle était riche de bonnes œuvres et faisait beaucoup d'aumônes. Or, il arriva, en ce temps-là, qu'elle tomba malade et mourut. Après l'avoir lavée, on la plaça dans la chambre haute. » (*Act.*, IX, 36 sq.)

L'onction des morts avec des aromates était de règle aussi. Jésus lui-même y avait fait allusion quelques jours avant de souffrir. L'épisode est consigné par saint Matthieu, saint Marc et saint Jean. Nous reproduisons la relation de saint Jean, comme étant la plus circonstanciée :

« Jésus vint donc, six jours avant la Pâque, à Béthanie où était Lazare qu'il avait ressuscité d'entre les morts. On lui offrit un dîner là ; Marthe servait, et Lazare était l'un de ceux qui se trouvaient à table avec lui.

« Or, Marie prit une livre d'un parfum de nard authentique d'un grand prix. Elle oignit les pieds de Jésus et les essuya avec ses cheveux. La maison fut remplie de l'arôme du parfum.

« Judas Iscariote, l'un de ses disciples, celui qui allait le livrer, dit : Pourquoi ce parfum n'a-t-il pas été vendu trois cents deniers qui auraient pu être donnés aux pauvres ?

« Il dit cela, non parce qu'il se souciait des pauvres, mais parce qu'il était voleur et qu'ayant la cassette, il dérobait ce qu'on y mettait.

« Et Jésus lui dit : Laisse-la ! C'était pour le garder en vue de mon ensevelissement... Vous avez toujours les pauvres parmi vous ; mais moi, vous ne m'avez pas toujours. » (JEAN, XII, 1-8 ; cf. MATTH., XXVI, 6-13 ; MARC, XIV, 3-9.)

Le parfum dont il est ici question est de l'huile mêlée de nard. Tout concourt à persuader que c'était là une onction à l'usage des vivants. Par anticipation, Jésus la rapporte à son ensevelissement prochain, sans relever que l'onction pratiquée sur les morts se faisait avec d'autres aromates que le nard.

Saint Jean indique justement la nature de ces aromates funéraires :

« Nicodème vint... apportant un mélange de myrrhe et d'aloès d'environ cent livres. » (JEAN, XIX, 39,)

Il ne parle pas de parfums liquides (*μύρα*). L'information est à compléter par ce que dit saint Luc, à propos de la mise de Jésus au tombeau :

« Les femmes qui l'avaient accompagné depuis la Galilée avaient suivi de près. Elles regardèrent le monument et comment avait été placé son corps ; puis, s'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et des parfums : ἡτοιμασαν ἀρώματα χαι μύρα. » (Luc, xxiii, 55 sq.)

Leur dessein n'est pas douteux ; saint Marc nous le révèle clairement :

« Quand le sabbat fut passé, Marie-Madeleine, Marie, mère de Jacques et Salomé achetèrent des aromates, afin d'aller oindre Jésus. » (Marc, xvi, 1.)

Saint Luc indique bien sous quelle forme étaient les aromates que portaient les saintes femmes, en se rendant au tombeau :

« Or, le premier jour de la semaine, de bon matin, elles allèrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés. » (Luc, xxiv, 1.)

Nous l'avons déjà dit : cette préparation doit s'entendre du mélange des poudres de myrrhe et d'aloès avec de l'huile parfumée. C'est l'onguent avec lequel les saintes femmes allaient oindre Jésus.

On peut donc légitimement conjecturer que la première onction faite sur le corps de Jésus après lavage, consista à étendre sur lui un onguent composé de poudres de myrrhe et d'aloès, délayées avec de l'huile.

### III. — THÉORIES DIVERSES SUR L'ONCTION

Ce n'est pas ainsi que beaucoup d'exégètes, même de première valeur, interprètent les paroles de saint Jean :

« Ils prirent donc le corps de Jésus et le lièrent de bandelettes avec les aromates, selon la manière d'ensevelir en usage chez les Juifs. » (Jean, xix, 40.)

Transcrivons quelques citations :

« Le corps de Jésus étant déposé de la croix, Joseph et Nicodème en prennent définitivement possession et le lient avec des bandelettes et des aromates, les aromates en poudre étant disposés le long des bandes qui les serraient ensuite sur le corps... Ce n'était pas un embaumement tel que d'autres le pratiquaient peut-être — car il n'y a aucune comparaison explicite — mais une sépulture telle que les Juifs l'avaient en usage ». (R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Jean*, 1935, p. 503 s.).

« Nicodème... s'était joint à Joseph. Pendant que Joseph achetait le linceul, il s'était procuré une quantité considérable de myrrhe et d'aloès. Après avoir lavé le saint corps marqué d'un sang précieux, on l'enveloppa de bandelettes saupoudrées de ce mélange, qu'on répandit aussi très largement dans le sépulcre où on l'avait déposé ». (R. P. Lagrange, *L'Evangile de Jésus-Christ*, 9e mille, 1930, p. 577.)

« Il est probable que Nicodème s'est concerté avec Joseph. Il vient, lui aussi, et apporte un mélange d'épices, achetées le jour même chez les marchands de Jérusalem...

« Ces épices, usitées chez les Juifs, n'étaient pas destinées à un embaumement proprement dit, pour retarder l'œuvre de la corruption ; elles servaient seulement à neutraliser la mauvaise odeur, surtout au moment même des funérailles. On pilait la myrrhe, sorte de résine odoriférante ; on hachait en brindilles l'aloès, bois de senteur. Des deux substances mélangées on faisait une sorte de litière sur le banc de pierre où devait reposer le corps. Il est à croire que les bandelettes elles-mêmes avaient été saupoudrées de myrrhe. Il ne faut pas confondre ces aromates avec les huiles de senteur que les saintes femmes ont préparées pour oindre le corps du Seigneur, dès que le repos sabbatique aura pris fin ». (R. P. Durand, *Evangile selon saint Jean*, 5e édition, 1927, p. 500 s.).

« Le tombeau que Joseph d'Arimathie s'était préparé près du Golgotha ou, pour mieux dire, sur le Golgotha même, n'était éloigné du lieu où la croix fut plantée que d'une cinquantaine de pas. Nous savons qu'il était précédé d'un vestibule, également creusé dans le roc et accessible à tous. C'est dans ce vestibule qu'on dut transporter le corps, pour le laver selon l'usage et l'entourer de bandelettes saupoudrées d'un mélange pulvérisé de myrrhe et d'aloès. Un suaire recouvrait la tête et le visage ; une grande pièce de lin, dont saint Matthieu signale la blancheur, enveloppait le corps tout entier ». (R. P. Prat, *Jésus-Christ*, 2e édition, 1933, p. 416 s.).

Pour le R. P. Lagrange, les aromates en poudre sont disposés le long des bandes qui les serrent sur le corps ; ou encore, les bandelettes sont saupoudrées du mélange de myrrhe et d'aloès.

Pour le R. P. Durand, les bandelettes étaient probablement saupoudrées de myrrhe et d'aloès. L'auteur se refuse à introduire dans le matériel de l'ensevelissement juif les huiles de

senteur qu'il réserve à l'onction projetée par les saintes femmes pour le dimanche matin. Il perd de vue qu'au souper de Béthanie Jésus avait dit pour justifier le geste de Marie :

« Elle a oint mon corps d'avance pour l'ensevelissement. » (Marc, xiv, 8 ; cf. Matth., xxvi, 12 ; Jean, xii, 7.)

Il oublie aussi qu'en vue de leur visite au tombeau, les saintes femmes préparèrent des aromates (myrrhe et aloès) et des parfums (huile parfumée) (Luc, xxiii, 56).

Le R. P. Prat est, lui aussi, d'avis que les bandelettes de l'ensevelissement étaient saupoudrées de myrrhe et d'aloès.

Un saupoudrage n'est pas une onction ; or, c'est d'onction, non de saupoudrage, que Jésus avait parlé à Béthanie. C'est une onction, non un saupoudrage, que les saintes femmes se disposent à faire, à leur visite au tombeau.

La théorie de l'application sur le corps de Jésus, de poudres sèches de myrrhe et d'aloès, a été accréditée par la relation de saint Jean qui parle de Nicodème « apportant un mélange de myrrhe et d'aloès ». (Jean, xix, 39.) Le défaut de mention d'huile a fait croire à l'impossibilité d'une onction. On aurait dû se souvenir du texte de saint Marc :

« Marie-Madeleine, Marie (mère) de Jacques et Salomé achetèrent des parfums (*ἀρώματα*) pour aller oindre Jésus. » (Marc, xvi, 1.)

Là non plus, il n'est pas question d'huile, et cependant il est parlé d'onction. C'est donc que les poudres avaient été transformées en onguent par leur mélange avec de l'huile.

N'a-t-on pas le droit de supposer qu'il en fut de même pour l'ensevelissement de Jésus, après sa descente de la croix ? Que des poudres odoriférantes aient été répandues sur la banquette funéraire, il y a de sérieuses raisons de l'admettre. Qu'elles aient été mêlées aux bandelettes et serrées avec elles sur le corps de Jésus, c'est une conception qui ne peut s'autoriser d'aucun texte ni d'aucun usage connu.

Les poudres de myrrhe et d'aloès durent être délayées sur place avec de l'huile ; c'est ce que les Evangélistes appellent « préparer les aromates ». La quantité d'onguent ainsi préparée fut jugée suffisante pour oindre un corps de grande taille et enduire les bandelettes. En réalité, elle fut insuffisante, pour la raison que nous dirons bientôt.

Pour justifier que le corps de Jésus fut enveloppé de bandelettes, nous avons aussi le récit de la résurrection de Lazare qui, sans aucun doute, avait été enseveli selon toutes les règles de la coutume juive.

Lazare avait été inhumé dans un tombeau souterrain dont une dalle posée à plat fermait l'entrée. Au commandement de Jésus, Lazare quitta sa banquette funéraire, remonta les quelques marches qui conduisaient à l'entrée du tombeau et apparut au dehors « lié de bandelettes aux pieds et aux mains, et le visage enveloppé d'un suaire ». (Jean, xi, 44.)

C'était, de nouveau, un vivant, mais qui avait encore l'apparence d'un mort. Les bandelettes des pieds et des mains entouraient les orteils et les doigts, affectaient les articulations des chevilles et des poignets et, par là, contrariaient la flexion. A la lettre, Lazare était lié ; il fallait *délier* le ressuscité, c'est-à-dire dérouler ses bandelettes : « Déliez-le, dit Jésus, et laissez-le aller ». (Jean, xi, 44).

Donc, d'après la description de l'appareil de Lazare, debout à l'entrée de son tombeau, le matériel juif de l'ensevelissement comprenait au moins des bandelettes qui entouraient les pieds et les mains, et le suaire qui enveloppait la tête. Conclure de là à l'enveloppement du corps entier est tout à fait légitime, car il n'y a aucun motif de penser qu'on enveloppait seulement les mains, les pieds et la tête, en laissant à nu les autres parties du corps.

La pose des bandelettes terminée, le corps de Jésus fut enveloppé dans un linceul, comme en témoignent saint Matthieu saint Marc et saint Luc (Matth., xxvii, 59 ; Marc, xv, 46 ; Luc, xxiii, 53).

Rien n'indique qu'une bande fut encore passée par-dessus le linceul. Lazare, apparaissant à l'entrée du tombeau, n'est pas enveloppé de son linceul. Celui-ci était sans doute resté sur la banquette ; il avait donc pu s'en dégager facilement, en revenant à la vie.

Dans leur visite du tombeau de Jésus, les Apôtres Pierre et Jean virent, gisant sur le sol, les bandelettes et le suaire (Jean, xx, 6 sq.). Il n'est pas question du linceul, preuve qu'il était aussi resté sur la banquette ; aucune bande n'avait donc été passée sur lui.

L'ensevelissement du Christ achevé, son corps fut déposé dans le tombeau tout proche de Joseph d'Arimathie :

« Or, il y avait, au lieu où il avait été crucifié, un jardin, et dans le jardin un tombeau neuf, où personne n'avait encore été placé. C'est donc là, à cause de la Parascève des Juifs, le tombeau étant proche, qu'ils mirent Jésus. » (JEAN, XIX. 41 sq. ; Cf. MATTH., XXVII, 60 ; MARC, XV, 46 ; LUC, XXIII, 53.)

Ce qui a été fait pour l'ensevelissement de Jésus a été fait, selon la coutume des Juifs. Mais est-ce bien là tout ce qui se faisait en pareille circonstance ? Il ne le semble pas. Les femmes qui avaient accompagné Jésus depuis la Galilée et qui, pendant l'ensevelissement, se tenaient à l'entour de la croix, « regardaient le tombeau où il était déposé et comment était placé son corps ». (MATTH., XXVII, 61 ; MARC, XV, 47 ; LUC, XXIII, 55).

Elles avaient donc l'intention de revenir et d'arriver jusqu'à lui. Dans quel but ? La suite du récit évangélique nous l'apprendra.

## IV. — LA SÉPULTURE DE JÉSUS

Nos Evangiles canoniques racontent ainsi la sépulture de Jésus, c'est-à-dire la déposition de son corps dans le tombeau :

« Joseph ayant pris le corps, l'enveloppa dans un linceul blanc, et le plaça dans son propre tombeau tout neuf, qu'il avait fait tailler dans le roc ; puis, ayant roulé une grosse pierre contre l'entrée du tombeau, il s'en alla. » (MATTH., XXVII, 59 sq.)

« Et Joseph ayant acheté un linceul et descendant le corps (de la croix) l'enveloppa dans le linceul et le déposa dans un tombeau qui avait été taillé dans le roc ; puis, il roula une pierre contre l'entrée du tombeau. » (MARC, XV, 46.)

« (Joseph) ayant descendu (le corps), l'enveloppa d'un linceul et le plaça dans un tombeau taillé dans le roc, où personne encore n'avait été déposé. » (LUC, XXIII, 53.)

« Or, il y avait, à l'endroit où il (Jésus) avait été crucifié, un jardin, et dans ce jardin, un sépulcre neuf où personne n'avait encore été déposé. C'est donc là, à cause de la Parascève des Juifs, le sépulcre étant proche, qu'ils mirent Jésus. » (JEAN, XIX, 41 sq.)

Ainsi donc, le corps du Sauveur, descendu de la croix, avait d'abord été lavé ; puis, oint d'aromates délayées dans de l'huile parfumée. Il fut ensuite emmailloté de bandelettes et enveloppé d'un linceul.

Le temps pressait ; le sabbat allait commencer avec l'apparition des trois premières étoiles. Le tombeau de Joseph d'Ari-

mathie, neuf et vide, taillé dans une masse rocheuse émergeant au-dessus du sol, se trouvait tout proche du Calvaire. Il était à une seule place ; il n'avait donc qu'une seule banquette taillée à même le roc.

Le corps de Jésus y fut transporté et déposé. L'ouverture en fut fermée par une pierre en forme de meule, posée de champ contre l'entrée et mobile dans sa rainure.

Tout semblait indiquer que l'accès du tombeau serait désormais interdit. Cependant, les Galiléennes qui étaient là, après avoir attentivement regardé et tout noté exactement, vont acheter des aromates (poudres de myrrhe et d'aloès) et des parfums liquides (huile parfumée), et les *préparent*, c'est-à-dire mélangent les poudres avec l'huile, pour obtenir un onguent odoriférant.

### V. — LES SAINTES FEMMES AU TOMBEAU

Les femmes de Galilée qui avaient suivi Jésus à Jérusalem avaient été témoins de sa mort sur la croix, de son ensevelissement et de sa mise au tombeau. Les Evangiles synoptiques marquent ainsi leur attitude :

« Il y avait là Marie-Madeleine et l'autre Marie, assises en face du tombeau. » (Matth., xxvii, 61.)

« Or, Marie-Madeleine et Marie (mère) de Joseph regardaient où il avait été déposé. Et lorsque le sabbat fut passé, Marie-Madeleine, Marie (mère) de Jacques et Salomé achetèrent des aromates pour aller oindre Jésus. (Marc, xv, 47 — xvi, 1.)

« Les femmes qui l'avaient accompagné depuis la Galilée avaient suivi de près. Et elles regardèrent le tombeau et comment avait été placé son corps. S'en étant retournées, elles préparèrent des aromates et des par fums. Et le jour du sabbat, elles se tinrent au repos, suivant le précepte.

« Mais le premier jour de la semaine, de grand matin, elles allèrent au tombeau, portant les aromates qu'elles avaient préparés. » (Luc, xxiii, 56 — xxiv, 1.)

Les saintes femmes achètent des aromates, les préparent et les apportent au sépulcre « pour oindre Jésus ». *Pour oindre*, écrit saint Marc ; il n'écrit pas : *pour ensevelir*. Le Sauveur avait été déjà enseveli, selon toutes les règles de la coutume juive ; il n y avait pas à y revenir. C'est évidemment l'achat, la préparation et l'apport des aromates au tombeau qui ont créé la méprise d'un ensevelissement fait à la hâte et qu'il s'agissait de reprendre.

« Les saintes femmes avaient tout vu. Marie-Madeleine et l'autre Marie étaient même demeurées quelque temps assises en face du sépulcre, tandis que les autres, profitant des dernières lueurs du jour, avaient préparé des aromates et de l'huile parfumée. Malgré la prodigalité de la myrrhe et de l'aloès, l'ensevelissement avait été rapide et, dans leur pensée, provisoire[1]. »

Or, dans l'hypothèse d un ensevelissement provisoire, la reprise devait nécessairement comprendre :

1° Le déplacement du corps, de la banquette funéraire sur le sol du tombeau.

2° Le déroulement des bandelettes et la mise à nu du cadavre.

3° L'onction avec les aromates préparés et apportés par les saintes femmes, d'un corps déjà oint ou tout au moins abondamment recouvert d'un mélange de poudres de myrrhe et d'aloès.

4° L'enroulement de bandelettes fraîches ou la réapplication des premières bandelettes sur un corps ayant séjourné trente-six heures dans le tombeau.

5° Le replacement de ce corps sur la banquette.

Autant dire que cette reprise d'ensevelissement était radicalement impossible et ne se conçoit même pas.

Pourquoi donc les Galiléennes dévouées à Jésus vont-elles à son tombeau, le dimanche matin, avec l'intention de pratiquer sur lui des onctions ?

Comment faut-il entendre ces onctions ? Faut-il supposer qu'elles seront faites sur le cadavre même ? Nous venons de dire que cette hypothèse était irrecevable. Le texte de saint Marc est pourtant formel : « Pour aller oindre Jésus ». (MARC, XVI, 1.)

Il s'agit de déterminer la nature de ces onctions projetées. Les saintes femmes achètent, préparent des aromates et les apportent au tombeau dans un but précis et certainement réalisable. Nous serait-il impossible de déterminer ce but ?

Les procédés juifs d'ensevelissement ne visaient pas à la conservation des cadavres, comme les procédés d'embaumement et d'ensevelissement des Egyptiens. Les Juifs se préoccupaient, avant tout, de masquer l'odeur de la décomposition et d'empêcher le décollement des chairs.

1. P. LAGRANGE, *L'Evangile de Jésus-Christ*, 1930, p. 578.

Au premier objectif, correspondait l'emploi de la myrrhe et de l'aloès, mélangés à de l'huile parfumée ; au second, l'application de bandelettes, pour contenir les muscles et les viscères.

Encore fallait-il que ces bandelettes fussent protégées, d'un côté contre le contact et la corrosion des liquides de l'organisme; de l'autre, contre l'humidité du tombeau.

La face interne des bandelettes était en contact avec la couche d'onguent répandue sur le corps ; elle s'en imbibait et se trouvait ainsi protégée contre l'action des liquides physiologiques.

La face externe,exposée sans défense à l'humidité du tombeau, eût été bientôt attaquée par elle ; il fallait la protéger par une application d'onguent.

Les bandelettes des momies égyptiennes sont complètement pénétrées par les baumes. Elles ont donc été enduites sur les deux faces. Pourquoi ne pas admettre aussi que celles dont les Juifs entouraient les cadavres de leurs morts étaient soigneusement enduites d'onguent, du côté externe, après leur mise en place ? Telle devait être la dernière opération de l'ensevelissement, avant l'enveloppement du corps dans le linceul.

Elle manqua pour Jésus, avant sa déposition au tombeau. Son ensevelissement n'avait pas été provisoire ; rien n'était à reprendre de ce qui avait été fait. Mais les saintes femmes qui regardent mettre le Christ au tombeau, ont conscience que quelque chose restait à faire. Le temps pressait, sans doute ; autre raison plus décisive : l'onguent manquait.

On en avait préparé une quantité qui paraissait suffisante et qui l'eût été, en effet, dans les cas ordinaires. Mais le corps de Jésus était couvert de blessures produites par les cruautés qu'il avait subies, surtout par l'horrible torture de la flagellation.

« La flagellation précédait, en général, le crucifiement ; mais c'était aussi une peine distincte qu'on appliquait souvent, comme la question, sans jugement préalable.

« Chez les Juifs, le nombre des coups de fouet ne devait pas dépasser trente-neuf, de peur d'enfreindre, par inadvertance, la lettre de la Loi qui en fixait le maximum à quarante. Encore fallait-il que le condamné, après examen, fût jugé capable de les supporter. Ces ménagements étaient inconnus des Romains.

La flagellation étant le prélude du crucifiement, les bourreaux pensaient qu'il n'y avait plus de mesure à garder avec un homme qui allait mourir.

L'instrument en usage, l'horrible *flagellum*, se composait de lanières en cuir durci, armées d'osselets, de morceaux de plomb et quelquefois de pointes aiguës appelées scorpions. Le patient, dépouillé de ses habits, était attaché par les mains à une colonne basse et maintenu immobile dans cette position inclinée, afin que tous les coups portassent et que l'exécuteur pût les asséner avec plus de force. Aux premiers coups, la peau devenait livide et sanguinolente ; bientôt elle était déchirée et la chair tombait en lambeaux. Le supplice n'avait d'autre terme que la fatigue ou la satiété des bourreaux, souvent d'autant plus acharnés que la victime était plus patiente.

« Nous lisons dans la passion de certains martyrs, que les veines, les muscles, les intestins, toute l'anatomie du corps apparaissait aux regards des assistants glacés d'horreur. Il n'était pas rare que le condamné succombât durant le supplice[1]. »

Les creux des plaies dont le corps du Sauveur était couvert avaient retenu beaucoup plus d'onguent qu'il n'avait été prévu. Il n'en était pas resté pour l'onction des bandelettes, avant l'enveloppement du corps dans le linceul et la mise au tombeau. La visite des saintes femmes, le dimanche matin, a pour but de suppléer à ce qu'il n'avait pas été possible de faire, le vendredi soir. C'est en prévision de cet ultime devoir à rendre au Maître tant aimé, qu'elles considèrent où et comment a été placé son corps ; qu'elles achètent des aromates et de l'huile parfumée, les préparent et les apportent au sépulcre.

Elles n'ont qu'une préoccupation : entrer dans le tombeau ; avoir accès auprès du corps qui y repose. Durant le trajet, leur anxiété se traduit ainsi :

« Qui nous fera rouler la pierre hors de l'entrée du tombeau ? » (Marc, xvi, 3.)

Elles ignorent que la pierre est scellée et qu'il y a des gardes autour du sépulcre ; elles ne pensent qu'à un obstacle : la lourde pierre ronde appliquée contre l'entrée du caveau, qu'elles sont incapables de déplacer.

1. R. P. Prat, *Jésus-Christ*, t. II, p. 373.

Elles approchent ; la pierre avait été roulée et l'ouverture était dégagée. Elles pénètrent dans le tombeau. Au lieu du corps de Jésus, elles voient, assis sur la banquette funéraire, un jeune homme revêtu d'une robe blanche. Elles sont saisies de stupeur et sortent du tombeau, prises d'effroi et hors d'elles-mêmes. (Marc, xvi, 5-8.).

Ainsi, leur visite au tombeau se termine d'une façon bien inattendue. Leur démarche était pourtant justifiée et témoignait de leur profond attachement au Sauveur.

## VI. — LES APOTRES PIERRE ET JEAN AU TOMBEAU

Cette visite est mentionnée seulement par saint Luc et saint Jean :

« Or, Pierre se levant, courut au tombeau. Et avançant la tête, il vit les bandelettes seules (*τὰ ὀθόνια μόνα*. Et il retourna chez lui, s'étonnant de ce qui était arrivé.) (Luc, xxiv, 12.)

« Pierre sortit donc et aussi l'autre disciple, et ils allaient vers le tombeau. Or, tous deux couraient ensemble. Et l'autre disciple courut plus vite que Pierre et arriva le premier au tombeau. Et avançant la tête, il vit les bandelettes gisantes ; cependant, il n'entra pas. Arrive donc aussi Simon-Pierre qui le suivait. Il entra dans le tombeau. Il voit les bandelettes gisantes (*τὰ ὀθόνια κείμενα*) et le suaire qui était sur sa tête, non pas gisant avec les bandelettes, mais roulé séparément en un (autre) endroit. Alors donc, l'autre disciple entra aussi, celui qui était arrivé le premier au tombeau. Et il vit et il crut. Car ils ne connaissaient pas encore l'Ecriture, qu'il devait ressusciter des morts. Les disciples retournèrent donc chez eux. » (Jean, xx, 3-10.)

Dans le texte de saint Luc, il est seulement question des bandelettes, mais non du suaire ni du linceul.

Saint Jean signale les bandelettes et le suaire. Les bandelettes sont par terre (gisantes). Elles ne sont ni pliées, ni roulées, mais en désordre sur le sol du tombeau.

Le suaire est roulé à part (*χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἕνα τόπον*). On ne se représente guère une pièce d'étoffe roulée, mais bien plutôt pliée. On conçoit très bien, au contraire, une bande roulée sur elle-même.

Le suaire de Jésus, comme celui de Lazare, devait donc être une longue bande qui entourait la tête et enserrait la face : « *καὶ ἡ ὄψις αὐτοῦ σουδαρίῳ περιεδέδετο* ». Et son visage était entouré d'un suaire, écrit saint Jean, en parlant de Lazare (Jean, xi, 44).

La fonction du suaire était double :

1° Maintenir la bouche fermée, en assurant le relèvement du maxillaire inférieur ;

2° Protéger la tête et le visage, comme les bandelettes protégeaient les autres parties du corps.

Le même verbe : *δέω* (lier, attacher) s'emploie à propos du suaire, comme à propos des bandelettes : *περιεδέδετο, ἔδησαν.*

Dans la visite des Apôtres au tombeau de Jésus, il n'est pas fait mention du linceul. Il était sans doute resté sur la banquette funéraire et n'avait donc pas attiré l'attention.

La vue des bandelettes et du suaire que les Apôtres saint Pierre et saint Jean ont aperçus gisants sur le sol du tombeau de Jésus, nous est bien une nouvelle garantie que, selon l'affirmation de saint Jean (XIX, 40), Jésus avait été enseveli selon toutes les règles de la coutume juive.

## VII. — CONCLUSIONS

L'exégèse des textes évangéliques que nous avons tentée, nous conduit aux conclusions suivantes :

1. Le corps de Jésus, détaché de la croix, fut lavé selon l'usage.

2. Il fut ensuite oint d'un mélange de myrrhe et d'aloès délayés dans de l'huile.

3. Cette onction terminée, le corps fut entouré de bandelettes, membre par membre.

4. La tête fut recouverte d'un suaire, longue bande distincte des bandelettes qui recouvraient le corps.

5. Celui-ci fut ensuite enveloppé dans un linceul, sans bandes, et déposé dans le tombeau.

6. Le temps manqua, ainsi que les aromates, pour étendre de l'onguent sur le corps de Jésus avant de le placer dans le tombeau, et protéger ainsi la face externe des bandelettes contre l'humidité.

7. Le dimanche matin, les saintes femmes allaient remplir ce pieux devoir, mais elles trouvèrent le tombeau ouvert et vide.

8. Les apôtres Pierre et Jean, venus au sépulcre, y voient les bandelettes gisantes et le suaire roulé et placé à part. Il n'est pas parlé du linceul qui avait dû rester sur la banquette funéraire.

9. Il n'y a pas à se le dissimuler : ces conclusions ne favorisent guère la croyance à l'authenticité du « Linceul de Turin ».

*Tarbes.* J. MAILHET.

# L'Entrée de la Philosophie dans le Dogme au IVe siècle[1]

SOMMAIRE. — I. — Condamnation de l'arianisme par un terme philosophique.
II. — Les conséquences de cette formule.
III. — L'influence de l'hellénisme dans l'Église d'Orient.
IV. — Les tendances de l'esprit latin chez saint Ambroise et saint Jérôme.

L'arianisme apparaît comme un fait capital pour l'histoire de la pensée chrétienne. Les antécédents d'Arius nous sont mal connus. Nous savons seulement qu'avant d'être chargé de l'église de Baucalis à Alexandrie, il a fait partie du groupe des collucianistes ; mais son maître, le prêtre Lucien d'Antioche, fait plutôt figure d'exégète que de philosophe ou de théologien. En toute hypothèse, Arius se propose de rendre le dogme de la Trinité perméable à l'esprit hellénique et pour cela, il utilise, après beaucoup d'autres, les thèses subordinatiennes, en vertu desquelles le Père mérite proprement le nom de Dieu, tandis que le Verbe, son Fils, est la première des créatures, et que le Saint-Esprit est lui-même la créature du Fils. Père, Fils et Esprit-Saint n'en constituent pas moins un ordre à part ; l'univers sensible, les anges eux-mêmes sont infiniment au-dessous d'eux, si bien qu'il reste possible de les adorer tous les trois et, en un certain sens, de leur reconnaître une unité de prérogatives, d'honneur, de gloire, grâce à laquelle l'essentiel de la foi traditionnelle paraît sauvegardé. Pour Arius, comme pour la plupart des Orientaux, le monothéisme étant hors de conteste, il s'agit de maintenir la distinc-

1. Ces pages font partie d'une étude plus générale intitulée *Orientalisme, occidentalisme, catholicisme.* Voir la première partie dans « L'Année théologique », 1947, fasc. III, p. 230-244.

tion réelle des personnes divines : le subordinatianisme permet de répondre à cette préoccupation dominante.

Les évêques réunis au concile de Nicée le comprennent facilement ; ils n'ont pas besoin de faire appel aux hommes savants et diserts que Gélase de Cyzique leur donne comme conseillers, pour saisir le nœud de l'argumentation hérétique ; et fidèles à l'usage traditionnel, ils s'efforcent d'abord d'exprimer la foi orthodoxe en termes scripturaires, sans faire appel aux mots de la sagesse humaine. Mais ils ont affaire à forte partie et les ariens s'échappent à travers les mailles du filet qu'ils leur tendent. Il faut lire, dans saint Athanase, l'émouvant récit de ce duel tragique :

« Le concile voulait proscrire les paroles impies des ariens et adopter celles que l'on s'accordait à trouver dans l'Écriture, qu'il n'est pas du nombre des choses tirées du néant, mais de Dieu, qu'il est Verbe et Sagesse, pas créature ou œuvre, mais réellement engendré du Père. Les eusébiens, entraînés par leur erreur invétérée, prétendaient que les mots : de Dieu s'appliquaient aussi à nous et qu'en cela il n'y avait rien de spécial au Verbe de Dieu, puisqu'il est écrit : Un seul Dieu, de qui tout, et encore : Les vieilles choses ont disparu, voici que tout est renouvelé. Tout est de Dieu. Alors les Pères, voyant leur malice et l'artifice de l'erreur, furent obligés d'exprimer plus clairement les mots : de Dieu et d'écrire que le Fils était de la substance de Dieu...

« Les évêques dirent ensuite qu'il fallait écrire que le Verbe est puissance véritable et image du Père, semblable et sans aucune différence avec lui, immuable, éternel et existant indivisiblement en lui ; il est faux qu'en un temps il n'était point ; au contraire, il a toujours existé, éternellement subsistant auprès du Père comme la splendeur de la lumière. Les eusébiens laissèrent passer, sans oser contredire, à cause de la confusion où ils étaient de leur réfutation. Pourtant, on les surprit bientôt à chuchoter à se faire signe des yeux que les mots : semblable, toujours, puissance, en lui, étaient aussi communs aux hommes et au Fils et que les accepter ne les gênerait en aucune façon. Les évêques, voyant là encore leur hypocrisie, furent alors obligés de déduire leur doctrine de l'Écriture, d'exprimer plus clairement ce qu'ils avaient déjà dit et d'écrire que le Fils est consubstantiel au Père. Ils signi-

fiaient ainsi que le Fils n'est pas à l'égard du Père seulement chose semblable, mais identique par sa similitude ; que la similitude et l'immutabilité du Fils sont tout autres que celles qui nous sont attribuées » (*De decretis Nicænæ synodi*, 18-19).

Ce n'est pas sans regret que les évêques, en introduisant l'*homoousios*, le consubstantiel, dans le texte du symbole, s'engagent dans des voies nouvelles. Ils prévoient, semble-t-il, les conséquences de leur décision et ils ont d'autant moins de mérite à le faire que le mot adopté par eux est déjà chargé d'un lourd passé. Les gnostiques ont été les premiers à l'introduire dans la langue de la théologie ; Clément d'Alexandrie et Origène l'ont au contraire employé dans un sens profane et il n'est pas certain qu'ils aient essayé de s'en servir pour exprimer les relations du Père et du Fils dans le mystère de la Trinité. Mais dès le milieu du IIIe siècle de vives discussions se sont élevées à son sujet. Tandis que les adversaires de Denys d'Alexandrie lui ont reproché d'enseigner que le Fils n'est pas consubstantiel au Père, les membres du concile d'Antioche réunis pour juger Paul de Samosate, ont condamné l'emploi du consubstantiel par l'hérésiarque. Ces discussions sont caractéristiques : les partisans de l'*homoousios* se préoccupent avant tout de sauvegarder, voire de mettre en relief l'unité divine ; ils semblent ne pas se soucier beaucoup du danger sabellien, tandis qu'ils craignent plus que tout le trithéisme ou le subordinatianisme. Ses adversaires par contre redoutent qu'on oublie la distinction des personnes et qu'on identifie le Fils et l'Esprit-Saint au Père et c'est pour défendre la Trinité qu'ils condamnent le mot litigieux.

En 325, les circonstances et aussi, à ce qu'on peut croire, certaines pressions extérieures, invitent les Pères de Nicée à canoniser le terme litigieux. Avec lui, c'est la philosophie qui fait en quelque manière son entrée, non pas dans la théologie, mais, ce qui est plus grave, dans un symbole destiné à traduire les croyances traditionnelles. Avec lui également pénètrent dans le symbole les mots dangereux d'*ousie* et d'*hypostase* dont la synonymie est déclarée par l'anathématisme final. L'Église ne tarde pas à voir se développer les conséquences de l'acte posé par le grand concile : ce sont tout de suite, en Orient, des discussions entre évêques, d'interminables controverses que l'historien Socrate compare à des combats en pleine nuit.

Plusieurs années se passent ainsi et c'est seulement en 362 que le synode d'Alexandrie parvient à rétablir la paix entre les orthodoxes, en faisant valoir les raisons supérieures pour lesquelles la terminologie de Nicée était la seule capable de grouper autour d'elle l'unanimité des croyants.

A ce moment, d'ailleurs, le centre de l'intérêt s'est quelque peu déplacé et l'on se demande surtout s'il faut proclamer une ou trois hypostases dans la Trinité. Les Latins et les Grecs ne sont pas d'accord à ce sujet et, pour la première fois dans l'histoire, la différence des langues fait obstacle à l'unité de la pensée. Pour la plupart des Grecs en effet, l'ousie est la même chose que l'essence ou que la substance ; elle est en Dieu l'élément commun que possèdent simultanément le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Par contre, l'hypostase est la personne autonome, caractérisée par des activités qui lui sont propres et réellement distincte de toute autre hypostase. Préoccupés avant tout de ne pas offrir la moindre prise à l'erreur sabellienne, les théologiens orientaux admettent donc que, s'il y a en Dieu une ousie unique, il y a trois hypostases, non séparées ni même séparables, mais véritablement différentes l'une de l'autre et véritablement distinctes.

Un tel langage est insupportable à des Occidentaux qui, nous l'avons dit, redoutent le trithéisme qu'ils ont abjuré en renonçant aux idoles et se posent en défenseurs de la monarchie divine. En latin, le mot *essentia* est l'équivalent exact du terme grec *ousia* et il a le même sens que lui ; mais le mot *substantia*, qui traduit littéralement le grec *hypostasis*, en est le synonyme : il est dès lors normal de déclarer qu'il y a en Dieu une seule substance ou une seule essence, une seule hypostase et une seule ousie. Si l'on demande aux Latins ce qu'ils diront pour exprimer la triplicité dont la révélation atteste l'existence dans le Dieu unique, ils répondent en affirmant que Dieu est ou a trois personnes : le mot *persona* leur semble parfaitement adapté à définir leur foi sur ce point. Mais en grec, le terme correspondant à *persona* n'est autre que *prosôpon*, qui signifie personnage de théâtre, masque, rôle d'emprunt. Les personnes divines ne sont-elles que des manifestations passagères d'une seule et unique réalité ? n'existent-elles pas éternellement sans pouvoir être ramenées l'une à l'autre ? et les Latins ne sont-ils pas, au fond, des sabelliens qui s'ignorent ?

En 362, le concile d'Alexandrie s'efforce de concilier les deux tendances. Après avoir entendu les explications des partisans de l'hypostase unique et celle des défenseurs des trois hypostases, les Pères reconnaissent que les deux formules sont également susceptibles d'une interprétation orthodoxe. Leur décision ne met pas fin à la controverse, parce qu'elle heurte des habitudes de langage trop invétérées. Lorsque saint Jérôme arrive en Orient et s'installe dans le désert de Chalcis, il est effrayé d'avoir à confesser les trois hypostases et il supplie le pape Damase de lui donner les directives dont il a besoin : « Maintenant, ô douleur ! après la foi de Nicée ; après le décret d'Alexandrie, auquel s'unit l'Occident, la progéniture des Ariens, les campagnards, exigent de moi, Romain, le nom nouveau de trois hypostases ! Quels apôtres, je vous prie, ont écrit cela ? de quel nouveau maître des nations, de quel nouveau Paul est cet enseignement ? Nous demandons ce qu'ils peuvent bien penser qu'on entende par trois hypostases. Trois personnes subsistantes, affirment-ils. Nous répondons que nous croyons ainsi. Il ne suffit point du sens, ils réclament le mot même, car je ne sais quel venin se cache dans les syllabes. Nous crions si quelqu'un n'admet pas les trois hypostases, au sens de trois *enhypostata*, c'est-à-dire de trois personnes subsistantes, qu'il soit anathème ; et, parce que nous ne disons pas les termes, on nous déclare hérétiques. Mais si quelqu'un, entendant par hypostase l'ousie, n'affirme pas une seule hypostase en trois personnes, il est étranger au Christ ; et sous cette confusion, nous sommes brûlés du cautère de l'union avec vous. Décidez, je vous supplie, et, si cela vous plaît, je ne craindrai pas de parler de trois hypostases. Si vous l'ordonnez, qu'on fabrique une nouvelle foi après celle de Nicée ! Orthodoxes, professons notre croyance dans les mêmes termes que les Ariens » (*Epist.* 15).

Saint Jérôme exagère, il n'est pas besoin de le dire, mais son exagération même est caractéristique ; car il est peut-être le premier témoin de l'opposition qui va aller désormais en s'accentuant entre la pensée occidentale et la pensée orientale. Si jusqu'alors, il n'y a eu qu'une pensée chrétienne, commune malgré des nuances aux deux moitiés de l'empire romain, le temps est venu où il y en aura deux, séparées par le langage autant que par les tendances fondamentales. Le problème

soulevé par l'introduction du consubstantiel dans la formule de Nicée a eu, en Occident, beaucoup moins de répercussions que la querelle des hypostases, parce que les Latins, même les plus instruits d'entre eux, sont restés longtemps sans entendre parler du grand concile : saint Hilaire ne l'a connu qu'à la veille de son exil. L'Église entière s'intéresse au contraire à la nouvelle question : à partir de 362 et surtout de 370, jusqu'en 382, les relations sont presque interrompues entre Rome et Milan d'une part, Césarée de Cappadoce, Antioche et Constantinople de l'autre. D'effrayants malentendus accroissent les difficultés : ceux que saint Jérôme traite d'Ariens ce sont saint Basile de Césarée, saint Mélèce d'Antioche, saint Grégoire de Nazianze, tout ce que l'Orient compte alors de recommandable par sa science et par sa sainteté. Le pape saint Damase accorde sa confiance à Vital d'Antioche qui est un apollinariste ; plus tard saint Ambroise semble préférer, pour le siège de Constantinople, l'aventurier Maxime à saint Grégoire de Nazianze, le prince des orateurs et des théologiens.

Les questions de personnes jouent en tout cela un grand rôle, mais elles ne sont ni les seules, ni même les plus importantes. Plus gros de conséquences est le conflit entre mentalités qui n'ont jamais su se rejoindre complètement. Les Grecs sont métaphysiciens et mystiques, les Latins sont moralistes et juristes. Les premiers sont théocentriques : Dieu se fait homme pour que l'homme devienne Dieu ; tout part ainsi de Dieu pour retourner à Dieu. Les seconds sont anthropocentriques : il appartient à l'homme de faire son salut. Il est vrai que l'homme ne peut rien par lui-même, qu'il a besoin de la grâce de Dieu pour être sauvé ; le salut n'en reste pas moins une délivrance du péché, un rachat ; son essence n'est pas une illumination ou une vivification.

Ces différences, pour ne pas employer un mot plus fort, étaient restées dans l'ombre aussi longtemps que l'Église n'avait pas attiré à elle les penseurs ou simplement les humanistes. La seconde moitié du IVe siècle les voit éclater en plein jour. On peut disserter à perte de vue sur l'envahissement de la pensée chrétienne par l'hellénisme, se demander ce que doivent à Platon ou à Plotin des hommes comme saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse, étudier dans le plus minutieux détail les emprunts littéraires faits par l'un ou

l'autre des grands Cappadociens aux dialogues de Platon ou aux *Ennéades* de Plotin. De telles questions, de telles recherches ont quelque chose d'un peu décevant. Il est bien sûr, et on ne le mettra jamais assez en relief, que les docteurs du IVe siècle sont avant tout des chrétiens ; qu'ils essaient de formuler ou d'expliquer la doctrine, qu'ils fassent la théorie de l'expérience mystique, qu'ils donnent une exégèse allégorique des Livres saints, qu'ils développent leurs conceptions de la vie morale, toujours ils placent au point de départ de leur pensée les enseignements du Christ et la tradition de l'Église ; ils sont nourris de la Bible bien plus que des philosophes profanes ; les maîtres dont ils se réclament le plus volontiers sont Moïse, les prophètes, saint Paul ou saint Jean, non pas les platoniciens et leurs disciples. Beaucoup d'historiens l'avaient naguère oublié et l'un des meilleurs services rendus à l'Église comme à la science par les plus récents chercheurs a été de rappeler cette élémentaire vérité. Quiconque se propose d'interpréter correctement la pensée d'un théologien doit connaître lui-même la théologie plutôt que la philosophie profane.

Mais cela dit, il reste que les Pères de la fin du IVe siècle ont commencé par être les élèves des rhéteurs ; ils ont suivi leurs cours dans les écoles fameuses de Césarée, d'Athènes, de Constantinople, d'Antioche ; ils leur ont emprunté leur manière de parler et d'écrire : comment voudrait-on que leur langage n'ait pas influencé leur pensée ? Les mots ne sont pas des cadres vides, dans lesquels chacun fait entrer ce qu'il lui plaît. Ils arrivent à qui prétend les utiliser chargés de signification et lourds d'histoire. Les uns, à force d'avoir été frottés, usés par un emploi courant, n'ont aucune valeur technique et ce sont eux qu'ont employés les premières générations chrétiennes pour traduire leur foi. Mais les autres, plus rares, plus techniques, plus spécialisés, gardent et transmettent le souvenir de leur origine ; quoi qu'on en ait dit, ils ont une saveur platonicienne, ou stoïcienne, ou plotinienne et ceux qui s'en servent leur doivent de donner à leur pensée une teinte qui n'est pas celle du commun. Clément d'Alexandrie se sert volontiers, surtout dans les derniers *Stromates*, de la langue des mystères ; il rapproche l'initiation chrétienne des initiations païennes : comment ne pas croire que les analogies ainsi élaborées sont pour lui sans signification profonde ? Saint Basile

a lu les dialogues de Platon, les *Ennéades* de Plotin, tout au moins en partie et il en est de même de saint Grégoire de Nazianze et de saint Grégoire de Nysse ; tous trois n'hésitent pas à reproduire des formules qu'ils doivent à leurs études philosophiques et saint Grégoire de Nysse, le plus métaphysicien d'entre eux, s'efforce, jusque dans le *Discours catéchétique*, qui est pourtant un résumé élémentaire, d'expliquer le dogme chrétien en fonction de telle ou telle catégorie profane. Son exégèse n'atteint pas la substance de l'enseignement ecclésiastique ; les simples n'ont pas besoin de l'étudier et de la connaître pour être ou pour devenir des fidèles disciples du Christ. Grâce à lui la langue et la pensée chrétiennes n'en subissent pas moins des influences dont elles ne pourront guère se débarrasser.

Rien peut-être ne fait mieux saisir le rôle de la langue et de la tournure d'esprit dans la formation des idées elles-mêmes qu'un rapprochement entre saint Ambroise et ses maîtres grecs. On sait que l'évêque de Milan a été appelé subitement à diriger l'Église et à enseigner la doctrine, sans avoir rien appris. Il a donc été obligé d'étudier le plus rapidement possible, pour se rendre capable de devenir le maître de ses fidèles, et naturellement il s'est adressé aux Grecs qui étaient alors les docteurs du monde chrétien. Il ne les a pas traduits, mais il les a imités de près dans ses ouvrages. Saint Jérôme n'hésite pas à le comparer, assez durement, à une corneille qui se pare des plumes d'autres oiseaux, en parlant de son traité *Sur le Saint-Esprit*, et il est vrai que ce traité doit beaucoup à Didyme l'Aveugle, à saint Athanase, à saint Basile, à saint Cyrille de Jérusalem. Il n'y a presque pas une idée, une citation, dont on ne retrouve l'équivalent chez les Grecs. Cependant, on ne peut pas lire ce traité sans y reconnaître une frappe proprement latine. La tournure des phrases, l'agencement des pensées, la sobriété de la forme, le souci des divisions claires, la simplicité du vocabulaire, tout révèle l'esprit d'un administrateur, d'un conducteur d'hommes, et non celui d'un philosophe habitué aux spéculations métaphysiques. Ces caractères s'expliquent en grande partie par les antécédents d'Ambroise qui a été gouverneur de province avant de devenir évêque ; mais ils sont aussi et peut-être surtout l'héritage du génie latin, plus porté à l'action morale qu'à la contemplation mystique. Déjà

les maîtres à qui s'adresse le plus volontiers l'évêque de Milan sont des hommes de gouvernement comme saint Basile ou des orateurs prestigieux comme saint Grégoire de Nazianze ; on dirait que le Nysséen l'effraie un peu parce qu'étranger à sa tournure d'esprit. Lorsqu'il veut enfin écrire un traité *Des devoirs*, il abandonne sans regret les modèles grecs, pour se tourner vers Cicéron ; c'est à un compatriote qu'il demande les cadres où il fait entrer l'exposé de la morale chrétienne. Ainsi son monde spirituel demeure-t-il latin ; il peut bien être le plus grec des occidentaux par sa culture et son information ; il suffit de gratter la légère couche de vernis qui le recouvre pour voir ce qu'elle dissimule à peine d'occidentalisme.

D'un autre point de vue, l'exemple de saint Jérôme nous amène à des constatations semblables. Jérôme en effet, a passé en Orient la plus grande partie de sa vie ; il ne s'est pas contenté de traduire inlassablement à l'usage de ses compatriotes latins des ouvrages nombreux d'Origène, d'Eusèbe, de Didyme, de Théophile d'Alexandrie ; il a été en relations personnelles avec Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Amphiloque d'Iconium, Epiphane de Salamine, Apollinaire de Laodicée, Théophile et Didyme d'Alexandrie, Jean de Jérusalem et bien d'autres encore. Il a prêché en grec aux moines de son couvent de Bethléem. Si jamais Occidental a été bien placé pour s'assimiler la pensée chrétienne telle qu'elle a été exposée par les grands docteurs orientaux, c'est assurément lui. Il a d'ailleurs l'intelligence assez vive, l'esprit assez ouvert pour n'être pas asservi à des formes cristallisées d'enseignement. Pourtant, et c'est ici qu'éclate le paradoxe, il reste Latin jusqu'au bout des ongles. On comprend encore qu'il se soit opposé à la terminologie grecque des trois hypostases : lorsque cette formulation du dogme lui est présentée pour la première fois, il vient d'arriver en Orient ; sa réaction spontanée, nous l'avons vu, est faite de scandale, de crainte, d'étonnement. Mais après vingt ou trente années de séjour à Bethléem, il ne saisit pas mieux la richesse des doctrines orientales et il redoute de plus en plus les vastes horizons qu'entr'ouvrent au chercheur les problèmes métaphysiques. La théologie d'Origène l'épouvante : pour la réfuter plus sûrement, il lui donne une allure quelque peu caricaturale en remplaçant par des affirmations catégoriques les hypothèses avancées du vieux didascale. Les problèmes

qui l'intéressent sont ceux de la vie pratique : le mariage et la virginité, la nécessité de la grâce divine, le culte des saints et des reliques. Les adversaires qu'il combat sont des Latins, Helvidius, Jovinien, Vigilantius, Pélage, Lucifer de Cagliari. A l'égard de saint Basile, de saint Jean Chrysostome, il éprouve peu de sympathie et il le dit sans ambages. Sa rude franchise est aussi éloignée que possible de la souplesse des Grecs. Lorsqu'il meurt, après une vie merveilleusement remplie, sa disparition met en deuil l'Église d'Occident pour laquelle il n'a pas cessé de travailler. C'est à peine si elle est ressentie en Orient où il a habité comme un hôte et un étranger.

G. Bardy.

# "LA PETITE SAINTE THÉRÈSE"

## de Maxence Van Der Meersch

# VÉRITÉ OU CHARITÉ

SOMMAIRE. — I. — L'ouvrage.
II. — La reconstitution du milieu.
III. — La personnalité exceptionnelle de sainte Thérèse de Lisieux.
IV. — La signification de la spritualité thérésienne

### I. — L'OUVRAGE

L'heure n'est pas aux polémiques irritantes et stériles, mais la vérité, la justice et la charité conservent leurs droits et leurs exigences. *La « Petite Sainte Thérèse » de Maxence Van Der Meersch* a été le plus grand événement littéraire de l'année thérésienne. Cet ouvrage a révélé à ceux qui n'auraient pas lu des études techniques de théologie mystique, « la plus grande Sainte des temps modernes » et « l'Enfant chérie du monde ». Il leur a même fourni de précieuses lumières sur la sainteté. L'éloge ne fut cependant pas unanime. Des critiques autorisées se sont élevées. M. l'abbé André Combes a protesté vigoureusement (*Vie Spirituelle*, novembre 1947, p. 494-499). Dans les *Etudes*, Robert Rouquette est plus indulgent et même favorable à l'œuvre du romancier, mais le problème de fond n'est pas abordé (novembre 1947, *Un témoignage spirituel*, Van Der Meersch devant Thérèse de Lisieux, p. 246-261). Il semble que l'on ait été quelquefois trop sévère pour l'écrivain et que l'on n'ait pas compris exactement son dessein. Van der Meersch s'est proposé de reconstituer aussi fidèlement que possible le milieu dans lequel a vécu Thérèse, de mettre en pleine lumière,

en lui restituant ses dimensions réelles, la richesse exceptionnelle de sa personnalité, enfin de dégager la signification de sa spiritualité.

Ce livre se présente à nous avec des qualités telles qu'elles lui octroient une place de choix, il serait délicat de préciser davantage, dans la bibliothèque thérésienne. Il a été écrit avec intelligence et profondeur, émotion et pitié, et surtout, ce qui est plus rare, avec humilité : « Retenons la leçon, la grande leçon de Thérèse, nous les écrivains, nous si souvent exclusifs, envieux, jaloux, haineux, batteurs de fausse monnaie, héraults des sacrifices et des héroïsmes où nous lançons autrui sans l'y suivre, tyrans de notre foyer et de notre entourage, esclaves fanatisés de notre œuvre à laquelle nous immolons tout et tous, nous qui verrions brûler Rome avec une horreur mêlée peut-être d'une ignoble joie inavouable, pourvu que nous y trouvions une source d'inspiration (216) ». Cet écrivain, qui, jusqu'à maintenant, s'est penché sur tant de laideurs morales, pour les décrire avec un réalisme qui a choqué les délicats, avec Thérèse, en suivant amoureusement son élan et son essor, monte jusqu'aux cimes où le réchauffe « la haute flamme d'une vie offerte et consumée pour nous » (263).

Par attachement à la Sainte que nous aimons et par reconnaissance envers l'auteur qui a exalté sa physionomie et son message, nous avons entrepris ce travail qui veut être objectif et sympathique. Appliquons le principe qu'énonce Van Der Meersch : « Il faut aimer l'homme si on veut le connaître » (204).

## II. — LA RECONSTITUTION DU MILIEU

On ne peut séparer un être de son milieu si on veut le comprendre. Replacer Thérèse dans sa famille où s'est ébauchée sa personnalité, et dans le cloître où elle a découvert sa voie, telle est la tâche qui s'impose à l'historien.

*Sur le milieu familial*, Van Der Meersch est bref. Il renvoie à l'étude détaillée et définitive du R. P. Piat. On lira les pages consacrées à l'épreuve cruciale de M. Martin (98-103). On devine le retentissement qu'elle eut sur sa plus impressionnable enfant, sur sa petite reine. Les dernières lignes arrachent les larmes : « Tout comme on a ri de Thérèse, de son obéissance, de ses silences, de sa résignation, de sa volonté tenace de suivre la

Règle, on rira de la folie de son père. C'est si tentant et si comique ! » (103).

On ne pouvait éviter de parler du *Carmel de Lisieux*, sujet aussi délicat que douloureux, où tant de susceptibilités sont à ménager. Deux physionomies s'opposent, l'une, toute de lumière, d'effacement et de rayonnement, *Mère Geneviève de Sainte Thérèse*, la seconde, toute de ténèbres, d'autoritarisme et de cruauté, *Mère Marie de Gonzague.* Van Der Meersch a bien saisi la valeur spirituelle de l'ancienne Prieure, « créature d'exception », « une de ces saintes ignorées qui vivent et meurent, méconnues au fond des Carmels, sans que leur sacrifice, semble-t-il, ait servi à rien, à rien qu'à préparer obscurément les voies à une autre sainteté plus éclatante et mieux récompensée », « figure angélique au milieu de cette dureté » (108). Devant le personnage énigmatique et déconcertant de Mère Marie de Gonzague, triste illustration du mystère du mal dans une âme choisie, synthèse ahurissante de normal et de pathologique, la sagesse impose la suspension ou la discrétion du jugement. Notre auteur ne veut ni l'absoudre ni la condamner. Il cite des faits, ils sont accablants, tous les connaissent. L'incident de la violette artificielle dont l'odeur (!) importunait la Mère, se passe de commentaires (132-3). Fut-elle responsable, et dans quelle mesure ? Dieu seul le sait. Abandonnons son cas à la miséricorde de Dieu. Le dernier mot du romancier a une résonance évangélique et déborde de charité compréhensive : « Que celui d'entre nous qui n'a jamais servi la haine en croyant servir le bien, qui n'a jamais obéi à tous les démons intérieurs en croyant obéir à Dieu, jette la première pierre à la Révérende Mère Marie de Gonzague » (97). Quant à l'incurie de l'Évêque, elle est sans excuses. Sa responsabilité est écrasante. Peut-on laisser si longtemps la direction d'un monastère à une malade dont il aurait fallu soigner la santé, contrôler les agissements et neutraliser l'influence en l'écartant définitivement du pouvoir ?

Je n'admettrais pas volontiers que Thérèse ait voué un « culte », ait manifesté « de la tendresse » à son implacable Prieure (78). Il est vrai que des trésors d'affection, constamment refoulée (qu'on nous pardonne ce terme freudien !) en tout cas inemployée, peuvent soudain se cristalliser autour d'êtres inattendus ! Mais quelles déceptions !

Il est à craindre que beaucoup de lecteurs, en terminant ces pages, conservent, indéracinable, la plus fâcheuse impression des cloîtres et que les monastères ne leur inspirent que suspicion et mépris, peut-être dégoût. Une réflexion comme celle-ci : « Vous n'allez pas conserver ces saletés-là ! » (227) provoque irrésistiblement la nausée. Van Der Meersch a voulu dire la vérité, il se défend d'avoir eu l'intention de susciter le scandale : « On a dit beaucoup de mal des couvents, des couvents de femmes surtout. Avouons, quant à nous, qu'il nous a été bienfaisant d'écrire ces pages, et que, pour avoir longuement médité cette pensée si profonde et si émouvante, il nous est venu une déférence nouvelle envers la robe noire de la « petite sœur » anonyme rencontrée par hasard dans la rue... » (253). La leçon qui est à recueillir est une leçon de prudence dans l'orientation des vocations, des vocations contemplatives notamment : « Il est des créatures mal faites pour la vie religieuse et que le cloître aigrit au lieu de sanctifier » (88). Ce drame de Lisieux soulève deux problèmes : l'un, que l'on aperçoit enfin, des *contre-indications* que présentent certains sujets pour un état qui dépasse leurs forces et leurs possibilités ; l'autre, celui des *réformes de structure* qui seraient à envisager, pour que les cloîtres soient des « asiles de sagesse », des « foyers de charité », et non « des lieux de souffrances et de maladies » (254-5). Nous ferons remarquer à Van Der Meersch que la fonction primordiale des monastères n'est pas la découverte et l'exploration de soi-même mais la recherche humble et persévérante de Dieu, dans la nuit de la foi, la ferveur de l'oblation, et la perfection de la charité.

## III. — LA PERSONNALITÉ EXCEPTIONNELLE DE SAINTE THÉRÈSE DE LISIEUX

M. Van Der Meersch, à la contempler longuement, s'est épris de cette Enfant prestigieuse et a essayé de dégager sa personnalité exceptionnelle ; ne représente-t-elle pas, à l'en croire, — jamais pareil éloge ne lui avait été décerné, — « *l'un des moments les plus hauts de l'aventure humaine depuis Pascal* » (228).

C'est un *être vrai* qui, après tant de puérilités, nous est rendu. Van Der Meersch s'emploie à ruiner « la légende aussi fausse

qu'indestructible, de l'aimable sainte souriante... alors qu'en vérité jamais limon terrestre ne brûla d'une plus lumineuse et audacieuse intelligence, ne vécut tragédie plus pathétique » (228). Il a tenté de « débarrasser ce visage sacré de toute la crasse saint-sulpicienne, de tous les plâtrages et peinturlurages sous lesquels disparaissent sa pure vigueur marmoréenne, sa grandeur, « de la débarrasser de toutes les bondieuseries nauséeuses » (246). Il se propose de substituer « à une vierge raphaélique une robuste petite Normande » (250). Se défendant de toute idéalisation pieuse et déformante, il a reconstitué « un être singulièrement vivant, concret, réel, proche de nous, créature pétrie de chair et de sang, comme nous » (62), « une sainte en chair suante et sanglante » (251).

Et, parce qu'il se consacre à une œuvre de vérité, il n'a pas hésité à signaler les défauts de l'enfant. Thérèse serait « facilement coquette » (12), d'un « entêtement presque inconcevable » (13) ; elle a tendance à se constituer le centre de la famille (Dérange-toi, papa) (14) ; elle pique « des colères bleues contre Victoire » (25) ; sa susceptibilité est excessive (40) ; par une diplomatie qui frise la duplicité, elle coupe ses cheveux pour paraître plus âgée, à l'audience de l'Évêque (49) ; pendant le voyage de Rome, comme un petit poulain, elle s'échappe et trotte partout (59). On ne naît pas saint, on le devient. Remercions Van Der Meersch de nous rappeler que la sainteté est une conquête et que, seules, les âmes ardentes s'emparent du Royaume.

C'est *une personnalité* qui s'affirme très tôt et très fortement. Thérèse ne fait pas comme les autres. Au Colisée, entraînant Céline, elle descendra jusqu'au fond de la fosse, trouvera la pierre en forme de croix qui marque l'endroit où luttaient les martyrs et pourra baiser, comme elle l'a voulu, la poussière de sang séché (53). A l'égard du jugement des hommes, elle est d'une souveraine indifférence (133). Cette personnalité s'éveille vite ; l'enfant est d'une précocité qui aurait dû effrayer son entourage ; l'oncle Guérin est perspicace. Petit Pascal de six ans, la prédestination l'obsède (17) ; à cinq ans et demi, une prédication la bouleverse (23) ; elle lit son nom écrit dans les cieux et se sent vouée à un grand destin (24) ; à neuf ans, elle veut entrer au Carmel ; au pensionnat des Bénédictines, les questions posées embarrassent l'aumônier et révèlent une

rare maturité intellectuelle (35) ; elle entre au Carmel à quinze ans. Cette personnalité est toute d'une pièce. C'est une absolue (13, 105), une passionnée, une excessive (105) ; ses réactions sont démesurées. La fameuse réplique : « Je choisis tout », dénote un tempérament totalitaire.

Ce qui éblouit Van Der Meersch, en cette âme qu'il analyse, c'est *sa grandeur. Ce visage,* « *d'une grandeur impériale* » (250), qui nous le rendra ? Malheur à ceux qui ont fabriqué du joli avec de la grandeur ! (251). La grandeur de Thérèse, il la juge si colossale, qu'il ose la rapprocher des génies : « Demandons-nous maintenant si parmi nos génies, nos grands écrivains, nos grands hommes, il en est beaucoup qui pourraient affronter la comparaison avec la profondeur et la puissance de cette petite Carmélite de vingt-quatre ans » (207). *Grandeur de son style :* « sa poésie est écrite avec son sang » (212). *Grandeur de son génie poétique,* malgré la pauvreté de certaines réalisations : il faut se souvenir des conditions dans lesquelles elle travaillait. Elle recherche et interprète les signes (55, 145, 168, 182, 216, 218, 226, 230). Citons un seul exemple. Elle recueille la dernière larme qui brille sur la paupière de Mère Geneviève : « N'est-ce pas que nous reconnaissons là le geste d'un grand, d'un véritable grand poète ! » (117). Poète, elle vit de symboles qui portent ses idées. Devant une image qui s'échappe à demi de son missel et qui laisse apparaître une main sanglante, tout le dogme de la Rédemption s'éclaire : « Cette enfant a toute l'impressionnabilité, toute la faculté de s'émouvoir, tout le don d'imagination et de transposition d'un grand poète » (43). *Grandeur de sa pénétration psychologique.* Grâce à un immense effort d'introspection (165), elle atteint une connaissance de l'âme humaine qui finit par effarer (160) : « En est-il beaucoup parmi nos grands romanciers qui soient parvenus à cette profondeur de l'analyse psychologique ? » (127) Par sa transparence et sa fraîcheur, la sincérité thérésienne l'emporte infiniment sur la sincérité d'un Proust ou d'un Gide. *Grandeur de ses intuitions philosophiques.* Elle préfère que sa liberté lui soit ôtée (36) parce qu'elle pressent la responsabilité et qu'elle vit l'angoisse de l'option ; elle connaît le prix du temps, elle en est même obsédée (61) ; la souffrance des animaux ne la laisse pas indifférente (62) ; le problème du néant de l'homme et du néant tout court la préoccupe (179). Elle craint de découvrir

le mal du monde (51) ; le regard aigu qu'elle jette sur lui lui révèle une si noire perversité (60) ; elle réfléchit toujours, elle réfléchit beaucoup, elle réfléchit trop, tirant toutes les leçons de l'expérience (37). *Grandeur de son sens théologique.* C'est le mystère de Dieu qui l'attire et la fascine, mystère de sa prédestination, de sa grâce, de son amour. Van Der Meersch est surtout confondu, devant *la grandeur de sa sainteté*, de « son aventure vertigineuse » (252), sainteté dont elle porte le fardeau (37), dont le poids est trop lourd pour elle (39) et qui l'accable, avant de la consumer.

La rançon de la grandeur est la *solitude.* « Vous m'avez fait, Seigneur, puissant et solitaire », dit le Moïse de Vigny.

« Thérèse avance, à peu près seule, vers son but, son rêve altier de sainteté. A peu près seule » (46). Elle jouit de l'intimité des *Buissonnets*, de la chaleur du foyer, mais la mort de sa mère, le départ de Pauline et de Marie sont autant d'arrachements et de déchirements dont son cœur ne guérit pas. Chez les Bénédictines, son désir d'amitié, un instant caressé, s'effondre. Au Carmel, c'est la grande solitude qui l'enveloppe, si l'on excepte quelques mots de Mère Geneviève (elle meurt en 1891, Thérèse l'aura connue trois ans) et quelques conseils d'encouragement du Père Pichon et d'un Père Récollet : l'un lui donne la certitude de l'authenticité de sa voie, le second l'assure qu'elle a conservé la pureté baptismale. Maintenant Thérèse seule, définitivement seule, s'enfonce dans la grande solitude définitive (118), toute seule, horriblement seule, à dix-neuf ans (130), d'une solitude sans fin (145). Mère Marie de Gonzague ne la comprend pas, Mère Agnès lui parle peu et rarement : « Oh ! ma Mère, dira plus tard Thérèse à Pauline, que j'ai souffert alors ! Je ne pouvais plus vous ouvrir mon cœur et je pensais que vous ne me connaissiez plus ». Et Van Der Meersch, d'évoquer la solitude de la pauvre Carmélite, rongée par la tuberculose, regagnant sa cellule, le soir, après l'office, pendant ce rude hiver de 1896-1897 : « Elle monte, seule. Car elle est seule dans la nuit » (170). Elle se retrouve seule dans sa cellule, solitude des nuits fiévreuses sans sommeil, grelottant de froid, de ce froid qui la tue. Quand on s'est enfin décidé à la soigner, c'est la solitude des semaines d'infirmerie, pendant lesquelles le mal progresse, à un rythme accéléré : « Elle se sent si seule, si peu aimée, qu'au soir où son infirmière a eu la pensée de lui apporter

une boisson fraîche, elle fond en larmes » (220)... Elle est seule devant la mort...

Et cependant, nous ne pouvons conclure que Thérèse soit « désespérément seule » (107). Un chrétien n'est jamais seul, le Père est toujours avec lui. (JEAN, VIII, 29.) Thérèse se sait son enfant bien-aimée. Elle est sûre de sa mission. Cette solitude, cette grande solitude du Carmel, Thérèse l'a voulue. Elle savait, en entrant dans cet ordre, que son partage était le désert. Son idéal était l'oubli dont le désert est le symbole et la condition.

Pour soutenir ce combat de Jacob et de l'Ange, Thérèse a reçu *une force singulière*. Elle n'est ni molle, ni veule (244). Et Van Der Meersch tient à lui restituer « toute sa puissance et sa virilité » (246). Après avoir dessiné ce tempérament assez vif, enclin aux violences les plus qualifiées (16), il campe le visage énergique de la guerrière (122), il signale l'ampleur de ce front vaste, la pesanteur de la mâchoire carrée, la vigueur des pommettes, la force indomptable qu'exprime cette face au nez long, à la bouche ferme, aux ossatures massives, au menton puissant (227) ; il exalte la forte fille (195), la batailleuse (72), la volontaire (82, 122, 178, 195...), la guerrière (82, 195), l'énergique, l'indomptable (178), la tenace (105), l'opiniâtre (122), la combattive, l'ardente, l'assoiffée de justice, *la Jeanne d'Arc ressuscitée* (140), celle qui est capable d'aller à la lessive, après avoir reçu cinq cents pointes de feu, celle qui veut « mourir les armes à la main ».

Réagissant contre la mièvrerie, Van Der Meersch n'a-t-il pas durci dangereusement Thérèse et ne l'a-t-il pas défigurée, avec les meilleures intentions ? S'il a décelé en elle une volonté capable d'aller jusqu'au plus formidable entêtement (96), il ne faudrait pas conclure qu'elle fut une violente, une entêtée. La haine ne monta jamais en elle, comme Van Der Meerch l'insinue : « Elle sent qu'à certains moments, elle réagit, qu'elle devient mauvaise, qu'elle hait » (106). Nous n'approuvons pas ces lignes qui caricaturent la réalité et faussent la situation : « On sait bien qu'elle ne se plaindra pas, l'entêtée. Qu'elle étouffe donc à son aise ! » (89). Si Thérèse ne se plaint pas, ce n'est pas par fierté (172). Elle juge que la volonté de Dieu doit ainsi s'accomplir, elle a peur de sa lâcheté, elle est avide d'immolation, elle est dans le climat de son offrande de victime à l'amour

miséricordieux. *La force thérésienne, nullement nietzschéenne, même pas stoïcienne, est faite de possession de soi, de douceur, de calme, de sérénité ; elle est sous le signe du sourire, elle rejoint la force salésienne.*

Les épreuves les plus crucifiantes que Thérèse endura, qui furent la réponse divine à son héroïque offrande, qui coïncidèrent avec l'évolution tragique de la tuberculose dans sa dernière phase, furent *les tentations contre la Foi.* Ce n'était pas un voile léger qui semblait la séparer de Dieu, voile dont parle saint Jean de la Croix, dans la Vive Flamme, c'était un Mur. Van Der Meersch n'a pas manqué d'explorer cette âme à ces heures nocturnes, de la suivre jusqu'aux heures de l'aridité, du dépouillement, de la pauvreté suprême (186) et de voir en elle la Sainte du Risque total. Elle s'était engagée dans une haute aventure, sans rien exiger en échange (196). — Il est très exact que la plus précieuse de nos richesses est l'obscurité de la Foi (216), que la volonté a son rôle à jouer dans l'acte de foi. Mais Van Der Meersch insiste trop sur la volonté farouche de croire (225), sur la valeur positive du doute. Ce n'est pas, comme le prétend l'auteur, le doute, ce zéro qui décuple tout (196), c'est la foi qui triomphe du doute. Le doute est l'occasion providentielle et non « la source possible » d'une richesse nouvelle. En tout cas, en aucun moment, Thérèse ne fut plus certaine de son idéal (222). L'obscurité de la foi et sa certitude absolue ne sont pas des propriétés contradictoires ; elles sont les deux faces de cette vertu qui est notre premier moyen de rejoindre Dieu, mais qui est une voie si dramatique.

Telles sont les dominantes de la personnalité psychologique et spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux ; grandeur, solitude, force, foi, sont les éléments que Van Der Meersch a retenus et s'est plu, avec la magie de son style, à mettre en un relief saisissant. A se référer à son vocabulaire, les termes que l'on relève le plus souvent, et dont l'auteur se sert pour caractériser le comportement thérésien, appartiennent à deux registres : au registre volontaire : tension (43), désespoir (221), sursaut désespéré (225), entêtement..., et, au registre affectif, les vocables très romantiques de nostalgie, de mélancolie (195), de désillusion (109), d'amertume (125). Cette seule considération d'ordre lexicologique qui a son importance, nous permet de conclure, du moins nous incline à penser que Van Der Meersch

a trop « virilisé » et trop amolli sainte Thérèse. Peut-on admettre qu'au choc brutal de la réalité, Thérèse ait éprouvé « une immense désillusion » (109), qu'elle ait ressenti, elle si dépouillée, « une indicible mélancolie », au souvenir d'un passé effacé, que son sourire si net et si lumineux, ait caché « une inimaginable amertume » (123) ? En affirmant qu'elle n'eut pas la bonté du cœur mais celle de l'intelligence (141), qu'elle fut plus lucide que bonne (154), n'intellectualise-t-on pas trop Thérèse ? Désira-t-elle la mort pour finir de souffrir (166) ? Fatiguée qu'elle aurait été de combattre, éprouva-t-elle cette joie d'être délivrée de la vie (167), elle qui avait conçu son existence sous le signe du sacrifice ? On peut en douter. Van Der Meersch a pitié de son héroïne qui est une enfant ; il la voit aux prises avec la dureté et la méchanceté des hommes. D'où les exclamations qui jaillissent à tout moment : « Pauvre âme affamée de tendresse, et qui devra si totalement s'en passer ! » (86). Ne pleurons pas sur les sacrifices des saints, sur leur incalculable générosité, ils nous ne le pardonneraient pas. Pleurons sur nos lâchetés. Eux seuls ont connu l'amour véritable. Ils ne se sont jamais repentis, selon l'admirable formule de Thérèse, en son agonie, de « s'être livrés à l'Amour ». D'ailleurs, Van Der Meersch l'avoue avec nous : « Si nous plaignons une Thérèse de Lisieux, nous ne l'avons pas comprise » (262).

Une dernière remarque. A défaut d'idéalisation, ne pourrait-on pas reprocher à Van Der Meersch d'avoir succombé à la tentation de *dramatisation ?...*

## IV. — LA SIGNIFICATION DE LA SPIRITUALITÉ THÉRÉSIENNE

L'étude de Van Der Meersch n'est pas seulement descriptive, elle contient une interprétation très nouvelle, très originale, très profonde, mais aussi très contestable de la spiritualité thérésienne. Elle dépend étroitement de la conception qu'il a de la sainteté.

Il est difficile de définir la sainteté. Dans les saints se concilient les inconciliables, la méfiance et la confiance, l'humilité et la dignité, le réalisme et l'optimisme, la lucidité sur l'homme et l'amour de l'homme, le poids du destin et la certitude de l'effort et du mérite possibles (233-4). La vraie sainteté, pour

Van Der Meersch, consiste à déceler le mal qui est en nous, à le fixer, à établir un diagnostic aussi exact que pénétrant. Le vrai péché est de se cacher le mal (177) ; tout le mal réel est que nous refusons de nous analyser nous-mêmes (181). En sondant les profondeurs de notre être, nous nous connaissons. Tout est là (190) ; c'est le secret (192). L'essentiel, c'est le mot de tous les sages, de tous les philosophes, de tous les saints, se connaître (177). Nous avons découvert notre misère ; au lieu de nous décourager, apprenons à nous résigner, à nous accepter, à nous supporter. Dieu n'exige de nous que l'effort : « La sainteté n'est que cela, un effort » (184). Quel résultat attendre de cette lutte ? Van Den Meersch dénonce l'illusion qui pourrait naître en nous, d'aboutir.... Il est impossible que nous nous corrigions (232-3) ; nous sommes et nous devons nous sentir incurablement mauvais (177) ; nous sommes imperfectibles (177), nous n'avons pas à souhaiter la guérison (184). *La sainteté, c'est, dans la connaissance de nous-mêmes, l'effort confiant, vers l'échec.*

C'est dans cette perspective assez sombre que sera interprétée la doctrine thérésienne. *Thérèse est sainte parce qu'elle est parvenue à une connaissance exceptionnellement pénétrante d'elle-même.* Van Der Meersch le répète inlassablement. La vie de notre héroïne est un gigantesque effort pour trouver ici-bas la lumière (188) ; elle s'acharne à y voir clair (189), le rythme de son existence est marqué par cette lente et crucifiante découverte d'elle-même (192), elle peut mourir, car elle n'a plus rien à connaître (217) ; sur son lit d'agonie, elle utilise à un suprême acte de foi les ultimes lueurs qui meurent au fond d'elle-même (225). Toute cette longue recherche de la vérité résume le mystère thérésien.

Pour appuyer cette thèse, Van Der Meersch invoque, à titre d'arguments, des réflexions de la Sainte qui révèlent cette volonté de lucidité : « Rien n'échappe à mes regards. Souvent je suis étonnée d'y voir si clair » (154). « Il me semble que l'humilité, c'est la vérité. Je ne sais si je suis humble, mais je sais que je vois la vérité en toutes choses » (190). « Oui, il me semble que je n'ai jamais cherché que la Vérité » (202).

L'Enfance Spirituelle est expliquée en fonction de cette théorie. Le vrai sens de la Petite Voie, c'est le consentement à l'échec (180), son acceptation (187), la réalisation de la béatitude de la pauvreté (234). L'enfant, perd l'entêtement obstiné vers

le triomphe, la rage d'accumuler des mérites impossibles (188). La sainteté est toujours à recommencer. Rien n'est mort en Thérèse (177) : « Ne pas se plaire à soi-même, c'est toute la philosophie thérésienne » (230).

Ne nous étonnons pas que cette thèse ait suscité à son auteur des critiques. Ceux qui prient la Sainte de l'Amour se voient brusquement présenter un représentant éminent de la sagesse socratique. Van Der Meersch fut le premier à attirer notre attention sur cet aspect méconnu de son message. Le christianisme est Vérité et Charité. Nous sacrifions trop vite la Vérité, oubliant que nous avons à être des enfants de lumière (Jean, xii, 36), que l'Évangile du Christ est une révélation de lumière sur Dieu et sur l'homme.

Revenons sur la définition que Van Der Meersch propose de la Sainteté. La Sainteté, c'est la connaissance de soi-même. Que vaut cette assertion ? La sainteté, mouvement qui porte l'homme vers Dieu, peut être considérée, soit dans le sujet en qui elle s'enracine, soit en Dieu, qui est le terme de cet élan spirituel. Dans le sujet, elle est connaissance de soi et montée d'amour vers Dieu. De Dieu, l'âme obtient une connaissance supérieure et un amour correspondant. Deux problèmes se posent. 1° *La sainteté consiste-t-elle dans la connaissance de soi ou dans la connaissance de Dieu ?* Du plan de la nature, passons au plan de la causalité. Est-ce la connaissance de soi qui assure et prépare la connaissance de Dieu ? Est-ce la connaissance de Dieu qui permet la connaissance de soi ? 2° *La sainteté est-elle connaissance ou amour de Dieu ?* — Van Der Meersch réduit toute la sainteté à une connaissance que l'âme acquiert d'elle-même. — Il confond, ce qui est grave, *la condition* de la sainteté — qui est une grâce de lucidité et sa *nature* intime qui est l'amour. Toute la théologie mystique est là, pour nous redire, depuis saint Jean et saint Paul, jusqu'à saint Jean de la Croix, *que la perfection de la vie spirituelle ne se définit pas par l'éclat de la connaissance, mais par la vigueur de l'amour.*

L'expérience des Saints est la forme la plus riche et la plus rare de l'expérience humaine. C'est au niveau de l'expérience que s'est placé Van Der Meersch. Est-ce l'expérience des Saints qui éclaire l'expérience humaine ? Est-ce l'expérience humaine qui doit éclairer l'expérience des Saints ? Pour Van Der Meersch, *son interprétation de l'expérience humaine com-*

*mande son interprétation de l'expérience spirituelle thérésienne.* Or, l'expérience des hommes nous aide à comprendre les Saints dans la mesure où ils sont des hommes. Mais, par le dynamisme de la grâce, principe de leur divinisation, les Saints ont dépassé l'homme et leur expérience ne peut plus être appréciée à la mesure humaine. Van Der Meersch nous offre une Sainte *très* humaine, très proche de nous, n'est-elle pas *trop* humaine ?

*Toute une philosophie de l'homme*, et *très pessimiste*, *toute une conception de la Sainteté* et *très minimiste*, sont engagées dans cet ouvrage. C'est là sa grandeur et sa faiblesse. Van Der Meersch a de la nature humaine une vision presque luthérienne. Le romancier est obsédé par le néant de l'homme, par la réalité sinistre de l'existence avec tous ses laideurs et ses férocités (204). Son imagination est hantée par les monstres (183) qu'il a rencontrés dans le monde et que ses romans ont photographiés. Il croit à la liberté, il en fait profession (186), mais ce noyau central est enveloppé d'une vaste frange de fatalité. L'homme est *incurablement faillible* (185), *inguérissablement déchu* (234). La renaissance, dont Jésus entretenait Nicodème, peut-elle avoir lieu dans ces conditions ? L'homme nouveau de saint Paul peut-il encore se construire ? Cette philosophie pessimiste de Van Der Meersch entraîne une sainteté minimiste. La puissance triomphale de la grâce n'apparaît pas chez Van Der Meersch. Le succès définitif et éclatant — tel qu'il s'épanouit dans l'Union transformante, avec l'impeccabilité qui en résulte, il faudrait se résigner à ne jamais le constater !... La Sainteté est un consentement humble et confiant à l'échec. A une Sainteté qui serait une volonté nietzschéenne de puissance, qui serait *la négation de la grâce*, Van Der Meersch oppose une perfection de radicale impuissance qui est une *négation de la toute-puissance de la grâce.* D'où vient ce pessimisme foncier ? De trop nombreux échecs qu'a dû enregistrer Van Der Meersch dans son exploration en profondeur de l'humanité. Le Saint qu'il peut comprendre est celui qui s'insère sur l'homme de péché que lui a livré l'expérience. Dans « la Petite Sainte Thérèse de Lisieux », on rencontre partout l'homme et quel homme ? Dieu, où est-Il ?...

L'amour de Thérèse, écrit Van Der Meersch, n'a pas voulu demeurer passif (231). Phrase équivoque !... Si Van Der Meersch

a voulu dire que son amour de Dieu s'est traduit par des actes, il a raison et nous ne le chicanerons pas. Mais s'il contestait la passivité supérieure, qui est l'essence du mysticisme, le caractère de l'action intime de Dieu dans une âme, son emprise progressive, nous serions dans l'obligation de dénoncer son erreur : « Ce n'est pas que j'aie déjà saisi le prix ou que j'aie déjà atteint la perfection ; mais je poursuis ma course pour tâcher de Le saisir, puisque j'ai été saisi moi-même par le Christ » (*Philippiens*, III, 12). Les deux mouvements de transascendance et de transdescendance (termes que nous empruntons à M. Jean Wahl), c'est-à-dire la grâce prévenante de Dieu et l'effort de l'homme, sont les deux éléments intégrants de la Sainteté. Mais c'est Dieu qui nous a aimés le premier. (*I Jean*, IV, 10.)

*Le livre de Van Der Meersch*, quelque contestables qu'en soient certains aspects, *est un témoignage bouleversant.* L'auteur, après avoir analysé longuement le péché, se penche sur la sainteté, avec des yeux fatigués. Il nous lance un message qui prolonge celui de Thérèse et l'approfondit. Destructeur impitoyable des illusions spirituelles si tenaces, Van Der Meersch nous invite à une sincérité totale, comme François Mauriac, en quelques-unes des plus belles pages de sa *Vie de Jésus.* Les deux livres ont une parenté indéniable[1] : « Tout le bien que nous croyons avoir fait, ce n'est presque toujours qu'un alliage impur et frelaté ». Dans une lumière éblouissante et salvatrice, nous toucherions du doigt, dans toute son horreur, notre misère et notre néant. L'orgueil se dissoudrait, comme la glace sous un soleil de printemps. Nous serions rendus à notre vérité originelle : « Qui se connaît bien ne peut plus s'aimer » (232). Ne sera-t-on pas tenté de mépriser les hommes, aussi misérables que nous-mêmes ? Pour les connaître, un effort d'amour est nécessaire : « Il faut aimer l'homme si on veut le connaître » (204). De cette double vision, comment ne pas sombrer dans le pessimisme et le désespoir ? Van Der Meersch nous apporte une réponse. Le salut est dans la voie d'enfance : prendre conscience de son néant, c'est pénétrer dans le royaume de la vérité (233). Le salut est surtout dans la pratique héroïque de la charité. Et nous terminerons cette étude par ces quelques

---

1. Il serait intéressant de faire une étude comparative des deux ouvrages : mêmes intuitions et mêmes déformations.

lignes, les plus importantes et les plus vraies de tout l'ouvrage : « Vous cherchez une clarté. Vous raisonnez, vous discutez, vous lisez, vous priez, et rien n'agit, les monstres ne desserrent pas leurs nœuds, votre propre fange vous encroûte les paupières. Eh bien ! oubliez tout. Laissez-là les livres et les discussions. Trouvez simplement, autour de vous, une souffrance, et soulagez-la. Une plaie qui saigne, et pansez-la. C'est tout. C'est assez ! Vous croirez. D'un bond, vous vous sentirez transporté à mille pieds au-dessus du cloaque. Vous serez sûr, rasséréné, fortifié. Cela est inexplicable. Mais cela est » (205).

Pierre BLANCHARD.

# DOM COLUMBIA MARMION

## Quelques aspects de sa physionomie spirituelle

SOMMAIRE — 1. L'union au Christ. — 2. Unité doctrinale. — 3. Adoption divine. — 4. Le culte des vertus théologiques. — 5. La soumission à l'Esprit divin. — 6. L'idéal chrétien chez le moine bénédictin. — 7. La vie contemplative par la liturgie. — 8. Zèle régi par la charité.

L'œuvre de dom Columba Marmion, dont le 30 janvier dernier a amené le vingt-cinquième anniversaire de la mort, a une portée théologique dont les nuances ne paraissent pas toujours à première vue. Non pas que l'abbé de Maredsous ait fait des recherches érudites ou qu'à proprement parler il ait « découvert » des points restés obscurs du dogme ou de la morale. Mais son regard de contemplatif a embrassé des perspectives si vastes, a saisi et pénétré si profondément le mystère chrétien ; il en a mesuré les proportions si intégralement et avec tant de justesse qu'à un grand nombre de personnes, non seulement des simples, mais aussi des prêtres et des théologiens de profession, il a révélé le sens et la valeur de la vie humaine et chrétienne.

Il semble parfois de bon ton de traiter les écrits de spiritualité comme les parents pauvres de la littérature religieuse. Sans vouloir nier beaucoup de fadaises, d'inepties ridicules, il y aurait cependant peut-être à écrire un jour une apologie de ces humbles livrets de dévotion, tant décriés. N'oublie-t-on pas parfois que, dans l'ordre universel des valeurs, c'est la réalisation de notre Destinée qui tient la palme et, quand une pauvre phrase dénuée d'élégance, mais imprégnée de l'onction du Saint-Esprit m'aide à mener la vie divine dans la charité,

j'apprécie cette sagesse au-dessus de la critique la plus avisée et des plus savantes discussions. La parole de l'*Imitation* est l'expression de la plus haute Vérité : « Quand vous sauriez par cœur la Bible entière et les maximes de tous les philosophes, à quoi tout cela vous servirait-il, sans l'amour de Dieu et sans la grâce ? »

Mais le mérite de dom Marmion est d'avoir maintenu la fermeté et l'élévation du dogme unies à la vie profonde de l'âme. La pensée la plus haute, la formule la plus authentiquement d'« école », pleinement mise en relief, ne font qu'un avec la piété la plus affective. Toute l'œuvre est munie d'une armature des plus solides ; et en même temps, elle est pleine de vie et de spontanéité. Cependant, sa doctrine se traduit, non tant en formules philosophiques qu'en textes inspirés ; de sorte qu'il construit un monument où se retrouvent à la fois les plus hautes intelligences et les plus humbles. Il réconcilie les premières avec la spiritualité et il élève les secondes à une compréhension plus vigoureusement théologique de leur croyance et de leur piété.

Des multiples aspects de la doctrine de dom Marmion, nous voudrions en rappeler quelques-uns.

*
* *

1) Tandis que la *religion* de beaucoup de chrétiens est surnaturelle, s'alimentant aux sacrements et à la prière, leur *morale* n'apparaît-elle pas souvent naturelle ? La religion et la piété n'ont pas toujours une influence suffisante sur le comportement moral, sur le caractère ; elles sont isolées de la vie pratique.

Et les livres qui traitent de la formation du caractère, ne relèguent-ils pas trop à l'arrière-plan l'action de la grâce divine, l'amitié du Christ et des membres de son Corps mystique ? La perspective de l'adoption des enfants qui est notre vraie destinée, ne s'y trouve pas. Que ceux qui ignorent le Christ s'appliquent à créer des morales laïques dont l'ossature reste souvent empruntée à la religion, nous le comprenons, tout en le déplorant. Mais que les serviteurs du Christ écrivent des traités ou des manuels où le Christ est à peine nommé, sinon pour confirmer leurs constructions rationnelles, où l'Écri-

ture et la liturgie ne sont guère utilisées, nous le comprenons plus difficilement. Nous ne sommes pas avant tout les disciples d'Aristote, de Platon, de Cicéron et subsidiairement du Christ. « *Unus est Magister vester* ». Notre Maître est le Christ. Son enseignement, son exemple, son influence, sa grâce raffermissent et équilibrent notre personnalité.

Tout le monde admet cela en principe. Mais, en fait, n'accorde t-on pas plus de crédit à des chefs d'école, sous prétexte que la morale du Christ ne serait pas assez développée et serait dès lors insuffisante ? On ne saisit pas toujours assez la compénétration des moyens naturels et surnaturels, l'unité de vie qui résulte de l'élévation des premiers dans l'ordre surnaturel.

Or, dom Marmion nous le dit nettement dans une de ses phrases denses et lapidaires dont son œuvre est parsemée : « Ce n'est plus comme simples créatures humaines que nous devons être saints, mais comme enfants de Dieu, par des actes inspirés et animés par la grâce. La grâce devient en nous le principe d'une vie divine..., source d'actions et d'opérations qui sont surnaturelles et tendent vers une fin divine : connaître Dieu un jour, et jouir de Lui, comme Il se connaît et jouit de ses perfections » (1). Il met l'âme en face de la Personne vivante du Christ, modèle suprême, artisan de notre salut, agissant aujourd'hui sous le régime de la foi, comme il y a deux mille ans sous le régime de la présence visible. Il n'y a pas d'autre fondement pour lui à la morale, il n'y a pas d'autre source de vie spirituelle. C'est pourquoi il faut « regarder le Christ », Le « contempler », L' « imiter », s'assimiler ses dispositions, reproduire en nous, par nos vertus, son image, ses traits ; et ainsi nous transfigurer, nous transformer en Lui pour arriver à l'âge parfait du Christ. Morale et conformité au Christ : c'est tout un. Cette conformité a lieu par la grâce sanctifiante dont le Christ possède la plénitude et qui découle en nous, de cette plénitude, plus ou moins abondamment, pour nous déifier. Et la grâce agit par les vertus qui se résument dans l'amour filial envers notre Père des cieux et l'amour fraternel envers le prochain.

« Tout bien surnaturel qui nous est donné, toutes les lumières que Dieu nous prodigue, tous les secours dont Il enveloppe

1. *Le Christ, vie de l'âme*, p. 19.

notre vie spirituelle nous sont octroyés en vertu de la vie, de la passion et de la mort du Christ ; toutes les grâces de pardon, de justification, de persévérance que Dieu donne et donnera jamais aux âmes de tous les temps ont leur unique source dans la croix[1] »

Et toujours, nous recevons vie et lumière et amour si nous nous approchons de Lui au cours de nos journées. De même qu' « une vertu sortait de Lui qui les guérissait » et les sanctifiait et que « tous cherchaient à Le toucher », ainsi en est-il aujourd'hui, si nous cherchons à Le toucher par la foi.

N'est-ce pas la substance de la doctrine de saint Paul reprise par dom Marmion gravée profondément dans son âme au point d'en faire partie intégrante ? Il ne s'agit donc pas seulement de traduire en pratique des principes, leviers de la volonté ; il s'agit de recevoir, d'accueillir la vie du Christ dans son être tout entier, d'être reçu dans son intimité, de multiplier les actes de charité qui nous transforment en Lui, d'avoir confiance dans ses mérites et ses satisfactions, d'adhérer à Lui par la foi dans toute la trame de notre existence.

*

* *

2) Se conduire de parti pris conformément à des thèses arrêtées donne toujours une impression d'artificiel et de contrainte ; vouloir renfermer la vie dans un système dont on est prisonnier rapetisse l'âme et la met à l'étroit. Chez dom Columba, rien de semblable. Sa spiritualité, loin d'être un système humain, est construite sur des assises dogmatiques ; en même temps elle reste vivante et spontanée, riche et profondément sentie : elle est comme l'efflorescence du dogme ; une véritable unité doctrinale autant que profondément spirituelle cimente l'œuvre et s'imprime dans la vie personnelle.

« Chez dom Marmion, ainsi s'exprime justement un critique attentif, le dogme est en plein relief ; la tentation peut être grande parfois de faire large place dans la doctrine spirituelle aux à-côtés du dogme, pensées belles, pieuses, émouvantes, mais encore un peu en marge des grandes vérités enseignées

1. *Le Christ, vie de l'âme*, p. 70.

par l'Église, ou bien vues systématiques, théories d'école, hardies, profondes, éclairant et synthétisant de larges ensembles, mais liées à ces conceptions particulières. Ici, quelles que soient les idées personnelles du lecteur, il se sentira toujours en pleine harmonie de pensée avec son guide ; il aura la sensation bienfaisante du contact constant avec la pensée catholique de l'Église, à la fois bien entière et bien pure[1]. »

Or, l'unité de doctrine engendre l'unité de vie. « Tout ramener au Christ qui nous conduit au Père est extrêmement fécond. En se concentrant de la sorte dans l'unité, l'âme devient puissante : dans la vie spirituelle comme ailleurs la stérilité est fille de la dispersion[2] ». Lui-même a réalisé cette unité dans sa propre vie. « Il me semble que, habituellement sinon actuellement, la pointe de mon esprit cherche la face du Père dans la foi. Il me semble que la grâce d'adoption (ce germe reçu au baptême, fortifié dans ma confirmation, nourri par la sainte Eucharistie), s'épanouit de plus en plus en moi par la vertu du Christ[3] ». Ainsi, au lieu d'imposer des systèmes, il crée un état d'âme.

*
*   *

3) Ce qui commande toute l'œuvre de dom Marmion, ce n'est pas la concentration abstraite sur la fin dernière, mais la concrétisation de cette fin dernière, ou en termes plus chrétiens, l'économie des desseins divins, à savoir : l'adoption divine par la grâce ici-bas, par la gloire, là-haut. Et dès lors, l'attitude fondamentale de l'âme doit être une attitude filiale. « La Révélation enseigne qu'il y a en Dieu, une ineffable paternité. Dieu est Père : c'est le dogme fondamental que tous les autres présupposent, dogme magnifique qui laisse la raison confondue, mais ravit la foi et transporte les âmes saintes.

« Dieu est Père... Et voici que Dieu, non pour ajouter à sa plénitude, mais pour enrichir par elle d'autres êtres, va étendre, pour ainsi parler, sa paternité. Cette vie divine, si transcendante, que Dieu seul a le droit de vivre, cette vie éternelle commu-

1. P. de Guibert, S.J., *Revue d'ascétique et de mystique*, avril 1920, p. 183.
2. *Le Christ, idéal du moine*, p. 51.
3. *Un maître de la vie spirituelle*, p. 515.

niquée par le Père au Fils unique, et, par eux, à leur commun Esprit, Dieu décrète d'appeler des créatures à la partager. Par un transport d'amour, qui a sa source dans la plénitude de l'Etre et du Bien qu'est Dieu, cette vie va déborder du sein de la divinité pour atteindre et béatifier, en les élevant au-dessus de leur nature, des êtres tirés du néant ; à ces pures créatures Dieu donnera la qualité et fera entendre le doux nom d'enfants[1] ». Adoption divine et sainteté sont la même chose ; il y a identité foncière.

*
* *

4) A fréquenter l'antiquité païenne et les auteurs même chrétiens qui s'en inspirent, on insistera sur les vertus cardinales ; si, en plus, on donne à son exposé un vernis surnaturel, on rappellera que ces vertus ont été pratiquées et enseignées par le Christ. On appréciera par-dessus tout, la « force ». Vertu ne signifie-t-elle pas étymologiquement vigueur ?

Mais n'oublie-t-on pas que la force chrétienne découle de l'espérance qui trouve son appui dans le Seigneur ? elle découle aussi de l'abnégation de soi, de l'esprit de sacrifice. Elle est surtout le fruit de l'amour ; elle n'est pas tapageuse ni impérieuse. Elle ne rappelle en rien l' « *uebermensch* ». Elle est plutôt la protection de la charité.

La spiritualité spécifiquement chrétienne met l'accent sur la foi, l'espérance et la confiance, sur la charité surtout, charité envers Dieu et le prochain, sur l'humilité et la douceur, sur le renoncement des Béatitudes. C'est ce que fait dom Columba. Rien chez lui d'une psychothérapie aristotélicienne ou stoïcienne. Et nous nous plaisons à croire que cette manière est aussi et plus pédagogique et efficace que la première. « Le christianisme n'est autre chose que l'acceptation, dans toutes ses conséquences doctrinales et pratiques les plus lointaines, de la divinité du Christ dans l'Incarnation ; le règne du Christ et, par lui, la sainteté s'établit en nous, dans la mesure de la pureté, de la vivacité et de la plénitude de notre foi en Jésus-Christ... Il faut que la foi soutienne les œuvres que nous accomplissons

1. *Le Christ, vie de l'âme*, pp. 6-9.

et devienne le principe de tous nos progrès dans la vie spirituelle. Je veux que vous soyez mon chef, que votre Évangile soit ma lumière, que votre volonté soit mon guide ; je ne veux ni penser autrement que vous parce que vous êtes la vérité infaillible, ni agir en dehors de vous parce que vous êtes la voie unique pour aller au Père, ni chercher ma joie en dehors de votre volonté parce que vous êtes la source même de la vie[1] ».

« Connaître Dieu par la foi, tel qu'il s'est révélé par Notre-Seigneur ; espérer en lui et dans cette béatitude qu'il nous promet par suite des mérites de son Fils Jésus ; l'aimer de préférence à tout : nous ne pouvons rien faire de mieux pour réaliser notre qualité d'enfants de Dieu et tendre à l'acquisition de cet héritage éternel que nous sommes appelés à partager avec le Christ, devenu notre frère aîné[2] ».

*
* *

5) La morale née en dehors de la Révélation porte l'homme à faire attention à ses actes, à les contrôler sans cesse pour qu'ils soient régis par la raison et la volonté. Le résultat est facilement un égocentrisme maussade et orgueilleux ; tantôt l'on se complaît en sa vertu, tantôt l'on se dépite de ses manquements : de là, une inquiétude lancinante qui se traduit parfois même dans le comportement extérieur.

L'œuvre de dom Marmion est, au contraire, christocentrique : c'est au Christ que nous sommes invités à faire attention et par le Christ à Dieu notre Père. C'est l'impulsion du Saint-Esprit qu'il nous faut suivre plus que le commandement de la raison. Mais cette soumission à l'Esprit du Christ implique la vigilance. Celle-ci est commandée et souvent imprégnée par l'amour. « Ne vous regardez pas tant vous-même, mais regardez le Christ ; c'est Lui qui vous guérira, qui vous purifiera, vous enseignera, vous transformera », ne cessait de répéter dom Columba. « Son regard vous préviendra de vos faiblesses ; son amour vous élèvera ». Et l'attitude d'âme qui en résulte est une sincère humilité, une pauvreté d'esprit en face de l'im-

1. *Le Christ, vie de l'âme*, p. 175.
2. *Ibid.*, p. 286.

mensité des richesses du Christ ; c'est aussi une confiance invincible.

*
* *

6) Il n'y a pas un idéal commun et un autre de surcroît. Il n'y en a qu'un seul. Les conseils tracent la voie de la liberté intérieure qui nous fait atteindre la même sainteté que les chrétiens dans le monde ; ils énoncent des moyens de choix pour nous y fixer. Mais, en définitive, il n'est qu'une Règle, une loi : c'est l'Amour.

Si une Règle se contentait de prescrire la retraite du monde et d'austères observances en marge de la vie chrétienne ordinaire, elle serait condamnable. Si des religieux s'avisaient de demeurer dans leur cloître en y observant la discipline régulière sans se soucier du mobile intérieur, ils seraient peut-être de bons savants ou de bons jardiniers disant la messe et l'office, menant une vie régulière, ils seraient de mauvais chrétiens, indignes disciples du Christ. Tout l'extérieur est fonction de l'intérieur et l'intérieur doit vivre de l'amour de Dieu et du prochain, du souci du Royaume de Dieu, de la glorification de notre Père céleste. Tant de vanité et d'orgueil, tant de jalousies, tant de petites ou de grandes perfidies peuvent empoisonner une vie apparemment régulière. Si l'huile de la charité faisait défaut, il vaudrait infiniment mieux ne pas être religieux. Ne confondons pas le devoir extérieur avec la charité : la pratique correcte n'est, hélas ! pas toujours l'expression de l'amour. Saint Benoît fonde une « école du Seigneur » non pour que le moine se complaise dans son observance, mais pour qu'il « retourne à Dieu », pour qu'il « cherche Dieu », pour qu'il « coure dans la voie des commandements dans une inénarrable douceur de charité », pour qu'il « arrive à la charité qui, devenue parfaite, chasse la crainte, ce que le Saint-Esprit révèle intimement à l'âme purifiée de ses péchés et de ses défauts ». Rien ne serait plus contraire à son esprit que de faire de la vie disciplinée dans la clôture le but dernier de la vie monastique.

Or, le titre de son volume : *Le Christ, idéal du moine* proclame déjà à lui seul que l'imitation du Christ, la transformation dans le Christ est, pour dom Marmion, le vrai but de la vie

monastique, celle-ci n'étant qu'un état propre à favoriser le plein épanouissement de la vie chrétienne. Et dès lors, ce sont les vertus évangéliques qui sont à l'avant-plan de l'état monastique : « *Per ducatum Evangelii pergamus itinera ejus* ». La clôture est le contrefort, mais la charité est l'âme de la vie religieuse ; il faut quelquefois avoir la générosité de quitter Dieu pour Dieu, à l'instar des grands moines d'antan ; et ne pas masquer une égoïste indifférence pour la rédemption du monde sous des dehors d'observance rigoureuse. Et à l'âme qu'anime la flamme de la charité, sans recherche de soi, le Seigneur est Lui-même force et clôture. « *Dominus firmamentum meum et refugium meum* ».

« Le monachisme, dit dom Marmion, la vie religieuse... plongeant leurs racines dans l'Évangile du Christ, ne visent qu'à exprimer l'Évangile dans son intégrité... Si nous réalisons cet idéal en toutes choses, non seulement dans nos pensées et dans nos actions, mais dans les mobiles mêmes qui nous font agir, alors nous atteignons la perfection[1] ».

« Bienfait inappréciable, que nombre de témoignages ont confirmé et continuent d'attester, en ramenant la vie religieuse à son centre, en unifiant toutes les aspirations intimes comme tous les sacrifices extérieurs dans un mouvement d'amour filial envers le Père sous la conduite du Christ, il (dom Columba) a, chez bien des âmes, élargi l'horizon spirituel, accru l'estime de leur vocation, augmenté leur générosité ; il leur a imprimé un nouvel élan vers la sainteté ; il a, en la simplifiant, établi leur vie intérieure dans une paix plus profonde et plus épanouie[2] ».

D'autres Ordres sont spécialisés ; et il est possible de les définir exactement ; mais saint Benoît a fondé son monastère avant que l'on songeât à des classifications d'actifs et contemplatifs, de clôturés ou non clôturés, de religieux ou moines et ainsi de suite. On ne peut assez l'affirmer : saint Benoît a voulu conduire son disciple à la perfection de la charité, à la contemplation ; mais il ne fait état d'aucun moyen particulier : c'est par l'accomplissement de l'*Opus Dei* et la vie de prière, par l'ascension de l'échelle de l'humilité qu'on y parvient. En

1. *Le Christ, idéal du moine*, p. 136.
2. D. R. Thibaut, *L'idée maîtresse de la doctrine de D. Marmion*, p 140.

définitive, le moine tend à une vie évangélique menée aussi parfaitement que possible. Dom C. Marmion était de ces moines de vieille frappe, antérieurs et supérieurs aux spécialisations et dont l'action apostolique est comme un fruit mûr tombant de l'arbre. Pas d'opposition dans sa vie entre action et contemplation. Il établit que l'institution monastique n'a pas d'autre but que de réaliser le plan divin de notre prédestination adoptive en Jésus-Christ. Le fondement de la vie monastique comme de la vie chrétienne est la foi ; celle-ci a une valeur primordiale dans la vie du religieux. Ce qu'opère le baptême pour le chrétien, la profession l'est, toutes proportions gardées, pour le religieux : détachement de soi, union au Christ. C'est qu'il n'y a qu'une seule Voie pour tous, qui que nous soyons, un seul Évangile, une seule destinée, une seule espérance. La vocation religieuse prolonge donc la vocation d'enfant de Dieu par des moyens plus riches, des secours plus abondants. C'est l'idéal classique de saint Benoît qui a produit des personnalités si puissantes parce qu'équilibrées. Il n'est, dès lors, pas étonnant que dès la parution du *Christ, idéal du moine*, le P. Doncœur, S. J., écrivait : « Ce m'est une joie de signaler ce nouvel ouvrage de dom Marmion. Sur son titre, il est vrai, on pourrait le croire réservé aux âmes monacales, mais ce serait une erreur. Les Bénédictins aiment à voir dans leur Règle une forme de vie chrétienne, non point spécialisée dans une fin particulière, mais tout uniment prise au sérieux et vécue en conformité cordiale avec l'Évangile. Cette pensée est très juste. Aussi, tous les chrétiens avides de vie sincère trouveront dans *Le Christ, idéal du moine*, une nourriture très assimilable[1] ».



7) Les vertus théologales mènent à la contemplation, tandis que la vertu de religion qui leur est *subordonnée* imprègne la vie de révérence filiale et conduit au parfait accomplissement du culte de Dieu. La liturgie, du reste, n'est pas seulement l'accomplissement d'un devoir de religion ; elle est *surtout* source de vie et de contemplation.

1. *Etudes*, 5 juillet 1923, p. 453.

Elle est nette à ce sujet la doctrine de dom Marmion. La célébration de l'office divin doit être imprégnée d'esprit filial, d'union de foi et d'amour au Christ. Et toute la perfection religieuse résulte de l'exercice des vertus théologales, vertus spécifiques et souveraines de l'enfant de Dieu. « La perfection proprement religieuse n'a de valeur que pour autant qu'elle s'enracine dans la vocation de baptisé, dont l'amour est la vertu suprême, et qu'elle fait épanouir et rayonner cet amour avec plus de vigueur et de plénitude : vie religieuse et vie chrétienne doivent se rejoindre dans ce qu'elles ont toutes deux d'essentiel et ce sans quoi ni l'une ni l'autre ne peut subsister. Dans le Christ, la qualité de « premier religieux » se fonde sur sa dignité de Fils de Dieu ; c'est cette dignité qui confère à sa vie de « consacré » au Père son appui le plus saint, son incommensurable grandeur, sa valeur infinie. De même, la vie religieuse n'arrive à son sommet, n'atteint toute sa plendeur et n'est véritablement féconde, que lorsqu'elle est l'expression la plus adéquate de la vie d'enfant de Dieu en Jésus-Christ[1] ».

*
* *

8) La spiritualité christocentrique, évangélique apprend aussi à mettre l'accent sur les dispositions intérieures et à rejeter tout formalisme. Dom Columba avait celui-ci en horreur ; nous entendons encore ses accents indignés, écho des paroles mêmes de Notre-Seigneur, accompagnés d'un mouvement soulevant le corps tout entier pour stigmatiser ce vice. Il disait préférer les faiblesses au pharisaïsme qui observe et épie, qui se scandalise, qui oublie de mettre au sommet des valeurs, la charité à laquelle est subordonnée toute observance, toute pratique.

Sainte Thérèse[2] écrit dans le Château intérieur : « Ce même ennemi de notre salut mettra dans l'esprit d'une autre religieuse qu'elle doit aspirer à une très grande perfection. Cela est très bon en soi. Mais il pourra arriver de là que les moindres petites fautes de ses sœurs lui paraîtront des manquements

1. D. R. Thibaut, *L'idée maîtresse de la doctrine de D.C. Marmion,* p. 134.
2. *Première Demeure,* c. 1.

graves ; elle se mettra à observer leur conduite pour voir si elles en commettent et pour en avertir la prieure. Avec ce grand zèle pour la règle, souvent elle ne verra pas ses propres fautes ; et les autres religieuses, qui ne pénètrent pas dans le fond de son cœur, pourront trouver mauvais qu'elle prenne tant de soin de ce qui les regarde. Ce que le démon prétend par là n'est pas peu de chose ; car il n'aspire à rien moins qu'à refroidir la charité et à diminuer l'amour que les sœurs doivent avoir les unes pour les autres... La véritable perfection consiste dans l'amour de Dieu et du prochain ; ainsi, nous serons d'autant plus parfaites, que nous garderons avec plus de fidélité ces deux importants préceptes. Toute notre Règle et toutes nos constitutions ne sont que des moyens pour atteindre plus parfaitement ce but. Laissons donc là ces zèles indiscrets qui peuvent nous être si nuisibles et que chacune de nous ait l'œil sur elle-même, sans tant examiner la conduite des autres ».

« Votre résolution de retraite est excellente, écrit dom Marmion à une correspondante : faire en tout ce qui est le plus agréable à Notre-Seigneur. Je ne voudrais pas voir en vous une fidélité pharisaïque, mais je désire beaucoup que vous soyez fidèle par amour... Examinez à fond l'intention avec laquelle vous agissez. L'amour avec lequel vous agissez est mille fois plus important que l'exactitude matérielle que vous apportez dans vos actions. Soyez fidèle aux petites choses, non par méticulosité, mais par amour... Il vous faut une grande fidélité, mais sans contrainte ni scrupule, car plus on est enfant du Père céleste, plus on jouit de la sainte liberté des enfants de Dieu[1] ».

A la fin de sa vie, fort de son expérience, saint Benoît ajoute à sa Règle un chapitre qu'il intitule : « Du bon zèle que les moines doivent avoir ». Il avait constaté qu'à la faveur de l'amour-propre, il pourrait se glisser quelquefois dans l'âme du moine, sous les apparences de bonne observance, un zèle amer, âpre, qui conduirait à l'enfer : on interprète fâcheusement les actions d'autrui, on est à l'affût des moindres manquements, on s'érige même parfois en censeur impitoyable, on ne supporte pas le moindre reproche, mais on se croit un devoir de faire la leçon

1. *L'Union à Dieu d'après les Lettres de direction de D. Marmion*, pp. 35, 39.

aux autres et l'on oublie ce qui importe le plus : devenir petit à ses propres yeux, doux et aimable envers les autres, humble enfant du Père céleste. Aussi saint Benoît fait-il consister le bon zèle dans une charité très patiente, pleine de prévenance et de serviabilité, dans l'oubli de soi au service des autres. Il n'y a peut-être pas un chapitre de la Règle que dom C. Marmion a pratiqué avec plus de ferveur. Ce bon zèle le portait à coopérer avec les âmes à leur sanctification. Il priait sans cesse pour elles ; il savait patienter et attendre : il s'unissait à leurs souffrances et à leurs joies. Condescendant pour les faiblesses, il mettait en garde contre les manquements pleinement délibérés. Ses corrections étaient sans aigreur, sans âpreté. Tout en corrigeant, il faisait sentir qu'il aimait et comprenait et cela donnait du courage pour avancer. Et toujours la parole encourageante : « Je puis tout en Celui qui me fortifie ». Car toujours il savait ramener au Christ.

*
*   *

Dom Marmion ne prétendait pas avoir découvert une nouvelle doctrine. Elle constitue le fond même de notre religion et de notre piété ; mais il l'a mise en un relief d'autant plus saisissant qu'il en vivait profondément lui-même et l'a fait connaître et aimer autour de lui. Il y a ramené comme à leur centre toutes les vertus et jusqu'à la perfection et la sainteté de la vie chrétienne ainsi que la vocation monastique elle-même.

Dom Idesbald Van Houtryve, O.S.B.
Abbaye du Mont-César.

# L'ÉVANGILE DE L'ENFANCE SELON SAINT MATTHIEU

## Structure du texte évangélique



Ces deux chapitres sont une manière de préambule à la narration évangélique de la vie publique, la seule que décrivent Marc et Jean. L'évangile de l'Enfance, en saint Matthieu comme en saint Luc, forme un tout bien distinct, comme les Propylées d'un temple. Pourtant ce bloc fait corps avec le reste de l'Évangile. Dans ces deux premiers chapitres, Matthieu esquisse déjà les thèmes majeurs de son ouvrage : Jésus est d'origine juive et surnaturelle ; il est Messie, Roi et Sauveur. Il renvoie fréquemment aux oracles prophétiques de l'Ancien Testament, procédé qu'il maintiendra, mais avec moins d'insistance, dans la suite de son écrit.

La Vulgate actuelle a bien marqué, au point voulu, la séparation des chapitres, telle que le sens l'exigeait. Ce n'est pas toujours le cas. Mais il est heureux qu'ici la répartition des éléments soit faite sans bavure. Le chapitre II traite de la royauté : en face du roi Hérode et de son fils Archélaüs, on voit les premières manifestations du Roi Jésus. Le chapitre I établit avec un soin scrupuleux les origines de Jésus (v. 1, 18) et envisage les contrecoups de ce problème complexe sur la question de la messianité. Celle-ci, il est vrai, connote aussi la royauté, mais de cette royauté le chapitre I ne fait aucune mention explicite, à l'encontre du chapitre II qui en est rempli.

## I. — LE CHAPITRE Ier DE SAINT MATTHIEU

Le premier chapitre, à son tour, se divise en deux sections très nettes, qui apparaissent manifestement comme distinctes, même au lecteur le plus inattentif. Car il contient une *liste généalogique* (« livret d'origine », v. 1), qui relie Jésus par Joseph, époux de Marie, à David et à Abraham (v. 1-17), puis un *récit historique* (« voici quelle était *l'origine* de Jésus le Christ, v. 18) assez largement développé (v. 18-25). Celui-ci est rédigé en guise de commentaire d'un oracle prophétique ; son but est d'insister sur la conception virginale et divine (par une intervention du Saint-Esprit) de ce Jésus qui est né de Marie, à l'exclusion de tout rôle actif de Joseph, son légitime époux.

Ascendance juive et messianique, telle est la leçon de la liste généalogique.

Conception virginale et divine, voilà la signification du récit historique.

Aspects complémentaires, apparemment contradictoires, que Matthieu a volontairement rapprochés et mis en parallèle, en vue de sa grande démonstration apologétique. Il n'y a pas, d'un exposé à l'autre, simple juxtaposition, mais coordination très étroite. Elle se marque par le lien des idées et par quelques artifices littéraires.

La pensée maîtresse qui guide saint Matthieu dans tout ce chapitre est la messianité de Jésus garantie par ses origines : idée qui se manifeste dès le premier verset. Mais, en réalité, cette messianité est différente, sur plus d'un point, de celle qu'attendaient ses contemporains, tout en gardant ses attaches solides avec le passé de la nation et avec la vraie tradition messianique. En bonne apologétique, il faudra donc affirmer les attaches traditionnelles, souligner l'originalité de la mission de Jésus et prouver que cette nouveauté ne rompt pas avec le messianisme authentique. Trois points fort accusés dont nous devons trouver les développements dans notre merveilleux chapitre. La liste généalogique établit d'emblée le premier élément de cette apologétique victorieuse ; le récit historique établit le second (nouveauté messianique), puis revient au premier (attaches traditionnelles) et manifeste par le troisième (messianisme authentique) la continuité du plan divin et le vrai sens des Ecritures. En même temps, ce récit historique fait de saint Joseph le témoin indiscutable de chacun des chaînons de cette apologétique. Informé de la *nouveauté* de la mystérieuse origine de Jésus, il n'hésite pas, en épousant Marie, à placer cet enfant dans *la filiation de David et d'Abraham* ; il apprend que sous ses yeux *se réalise la prophétie* d'Isaïe concer-

nant Emmanuel et qu'ainsi s'inaugure le vrai messianisme. Le commentaire justifiera plus amplement ces vues. Dès à présent, nous savons que la liste généalogique et le récit historique s'arc-boutent et se complètent. Ils se distinguent mais font partie d'un même et unique édifice.

Les artifices de composition et de style communs aux deux parties soulignent très étroitement et très subtilement ce lien des idées : ils ont aidé à le découvrir. L'*origine* de Jésus (v. 1 et v. 18) préoccupe celui qui reproduit la généalogie et qui rédige le récit. Le rattachement à *David* (v. 1 et v. 20) décèle ici et là une même pensée messianique. *L'appellation de Jésus*, qui est le Christ (v. 1 et v. 16 d'une part, v. 18 d'autre part) et qui signifie Sauveur (v. 21), tout en étant une équivalence d'Emmanuel (v. 23), va se précisant par une progression continue, sans rien de heurté, sans brisure. *Le v. 16*, qui clôt de manière si étrange la liste généalogique, est une phrase laconique et énigmatique : elle ne peut se comprendre parfaitement qu'à la lumière du commentaire que sont pour elle les versets 19-23.

Ainsi ressort l'unité du chapitre I, dont il nous faut maintenant regarder de plus près la facture et préciser davantage l'exacte portée.

### 1° La généalogie (v. 1-17)

Il est très normal de commencer l'histoire de Jésus par son rattachement à ses ancêtres et par la justification généalogique de ses titres. Matthieu sait que Jésus est le Christ, il l'affirme sans ambages dès son premier verset. La généalogie qu'il va développer prouvera que cela n'est pas impossible, car l'on peut justifier de son ascendance juive (il est fils d'Abraham) et messianique (il est fils de David). Abraham, David, le Christ, voilà trois clous d'or qui resplendissent sur cette table qu'ils fixent à tout jamais devant les yeux des Juifs et dans notre mémoire. Chacun de ces noms est à trois reprises répété : dans le titre (v. 1), dans la liste elle-même (Abraham au v. 2, David aux versets 5-6, le Christ au v. 16) et dans le sommaire récapitulatif (v. 17). Le procédé n'est pas indifférent, surtout dans un contexte où les artifices numériques sont utilisés très consciemment (cf. v. 17, trois fois quatorze). Abraham, David, le Christ ! ces trois noms commandent cette généalogie descendante (à l'encontre de celle de saint Luc, qui sera ascendante). Ils expriment le rattachement de Jésus au Peuple de Dieu (voir l'allusion du v. 21), par Abraham, dont il sera le fils au même titre que les autres Juifs, si prompts à se glorifier de cette appellation (III, 9). Ils affirment les attaches davidiques de Jésus, ce qui est d'une souveraine importance, car tous savent

que le Messie doit être « fils de David ». Mais avant de dérouler d'Abraham par David jusqu'au Christ, cette cascade de noms sonores qui rappellent aux Juifs toute leur histoire nationale, et qui contiennent la préhistoire de Jésus (v. 2-16), il avait fallu remonter d'un coup d'aile de l'époque du Christ, par David, jusqu'à Abraham, sans s'attarder aux chaînons intermédiaires (v. 1). C'était un résumé préalable, aussi succinct que possible, une généalogie-éclair, mais dans le sens ascendant cette fois, celui qu'adopterait saint Luc. Mais tandis que celui-ci remonterait bravement jusqu'à Adam et jusqu'à Dieu, saint Matthieu n'entendait pas dépasser le sommet qu'il s'était fixé comme un point culminant : Abraham, l'ancêtre du Peuple de Dieu.

Le titre de la généalogie claironne donc ces trois noms : Jésus le Christ, David, Abraham. Et le torrent des noms de la liste des aïeux répond en longs mugissements : Abraham, David, Jésus le Christ.

Ne nous arrêtons pas aux personnages énumérés, ni aux problèmes que soulève la conciliation des généalogies de Matthieu et de Luc. Notre enquête présente se limite à la structure des deux premiers chapitres de l'évangile de saint Matthieu. Nous nous y cantonnons farouchement. Aussi bien le verset 16 nous guette-t-il, avec ses anomalies voulues de rédaction, avec son clair-obscur plein de mystères, avec la première et séduisante mention que fait Matthieu de la sainte Famille : Joseph, Marie et Jésus. Ils sont mentionnés selon ce rang, avant de l'être plus loin dans l'ordre inverse, Jésus, Marie et Joseph (v. 18), et plus tard encore selon une autre succession : Joseph, l'enfant et sa mère (II, 13, 14, 20, 21). On citera même l'enfant avec Marie sa mère, et sans Joseph (II, 11), lorsque l'absence de celui-ci sera plus indiquée par les exigences de l'événement ou du récit. Mais ici, Joseph doit figurer au premier rang, puisque c'est par lui que se trace la généalogie de Jésus.

« Jacob engendra Joseph » : cette formule continue celle de tous ces « genuit », dont la cadence nous est devenue familière depuis le verset 2. Mais elle va s'arrêter brusquement devant un mystère. La phrase de Matthieu s'infléchit et prend une tournure imprévue : « *Jacob autem genuit Joseph, virum Mariæ, de qua natus est Jesus qui vocatur Christus* ».

L'intention est manifeste. Il faut exclure toute paternité d'ordre charnel de Joseph par rapport à Jésus. Si Jésus dépend de lui comme un fils, et il le faut bien pour que la généalogie de Joseph puisse être la sienne, ce n'est pas qu'il soit né de lui. Joseph n'a pas engendré Jésus. Jésus est le fils de Marie, Marie est l'épouse de Joseph, Joseph est le fils de Jacob, de David (voir encore v. 20) et d'Abraham : voilà comment, et pas autrement, la généa-

logie fait authentiquement de Jésus le fils de David (et donc le Messie possible), le fils d'Abraham (donc le Juif incontesté), sans qu'il soit le fils de Joseph selon la chair.

Ceci, il est vrai, n'est pas dit si nettement encore dans notre verset 16, mais il est fortement insinué. Personne ne pouvait s'y tromper parmi les lecteurs de Matthieu, au courant de ce point essentiel de l'enseignement chrétien. Si le moindre doute subsistait, il suffirait de se reporter au récit historique qui suit immédiatement et dont le verset 16 est la très habile amorce.

« *Joseph, virum Mariæ* » : ces mots préparent les versets 19 et 20, qui nous disent comment Joseph n'est devenu effectivement et définitivement l'*époux de Marie* qu'après avoir surmonté ses doutes et appris le mystère de Jésus.

« *de qua natus est Jesus* » : nous serons avertis que Jésus est né de Marie et du Saint-Esprit, *à l'exclusion de toute participation active de Joseph* (v. 18, 20, 23).

« *qui vocatur Christus* » : celui qui est appelé Christ *reçut du ciel son nom de Jésus*, qui veut dire Sauveur (v. 21, 25) et qui équivaut à Emmanuel (v. 23).

2° Le récit historique (v. 18-25)

Nous n'avons pu, dans les pages qui précèdent, nous dispenser d'exprimer par anticipation les grandes lignes de son contenu. Nous rappelons que nous y rencontrerons, avec la constante garantie de saint Joseph, les trois points de l'apologétique de saint Matthieu : l'originalité de la messianité de Jésus, ses attaches traditionnelles, son caractère authentique.

L'origine de Jésus et sa mission sont exceptionnelles : origine surnaturelle, mission de salut. Matthieu écrit en un temps où les souverains revendiquaient énergiquement une origine divine, alors qu'au su de tous ils n'étaient que des hommes, nés selon les lois normales. Mais voici Jésus, qui naquit *virginalement* de Marie, par une intervention d'*Esprit-Saint*, hors de toutes les lois connues. Prodige surnaturel, dont il existait un témoin qualifié, qui était Joseph. Celui-ci savait que l'enfant n'était pas de lui : il soupçonnait un mystère. L'ange le lui révéla. Il fut assez sûr de l'origine céleste de cette révélation et du caractère miraculeux de cette conception, pour surmonter ses doutes et pour épouser Marie sans arrière-pensée ni hésitation.

Les souverains se disaient les Sauveurs de leur peuple : plusieurs Ptolémées d'Égypte avaient pris le nom d'Évergète (Bienfaiteur) ou de Soter (Sauveur). La prétention continuait à exister ailleurs, souvent sans l'adoption de tels titres. Or l'ange révéla à Joseph le nom de celui qui naîtrait bientôt de Marie : car ce nom de

Jésus, choisi à l'avance, signifie Sauveur. Jésus serait le vrai Sauveur qui libérerait son peuple de l'esclavage du péché. Il ne serait pas un Messie politique, chargé de chasser les Romains ou d'écraser les peuples ennemis.

Tout cela devait prodigieusement étonner des Juifs familiers d'autres pensées. Et sans doute les objections s'élevaient-elles en foule dans leur esprit. Il n'était pas inutile de les résoudre.

La difficulté surgissait au premier chef de l'origine divine. Si Jésus, pouvait-on se dire, naît de Marie et du Saint-Esprit, sera-t-il encore juridiquement fils de David et d'Abraham ? Oui, répond Matthieu. Car Joseph accepte consciemment, en plénitude de connaissance, le mariage avec Marie et la fonction paternelle qui en découle de plein droit (c'est lui qui *imposera* le nom à l'enfant). Ce consentement de Joseph au plan divin que l'ange lui manifeste, opère par la voie du mariage avec Marie, la Mère de Jésus, le rattachement familial et juridique de Jésus à Joseph et, par son intermédiaire, à David et à Abraham. On comprend pourquoi, à l'inverse de Luc, qui rappelle l'entretien de Marie avec l'ange et le consentement de la Vierge, d'abord étonnée des propositions divines, à la conception virginale, saint Matthieu ait préféré retenir le dialogue similaire de l'ange avec Joseph, sur le même thème, presque dans les mêmes termes, avec les mêmes allusions à l'oracle d'Isaïe, et nous instruire du consentement de Joseph au mariage avec la Vierge-Mère. Du point de vue juif (qui est celui de Matthieu) et juridiquement, c'est l'acceptation de Joseph qui établit nettement la situation normale de Jésus dans la lignée messianique. Joseph, le légitime époux de Marie, la Vierge-Mère, est légalement le père de l'enfant : aussi l'ascendance de Joseph est-elle celle de Jésus.

Cet aspect surnaturel de la personne de Jésus (dont l'origine est virginale) et de sa mission salvifique pouvait sembler une nouveauté. Et pourtant l'Écriture en avait parlé. L'oracle d'Isaïe sur Emmanuel et la Vierge-Mère (Is. VII) visait bien l'origine de Jésus et la portée de son œuvre. Celle-ci nous prouverait que « Dieu est avec nous » par ses bienfaits et par son secours. Joseph fut éclairé par l'ange sur le sens de cette prophétie. Toute son attitude psychologique (étonnement, hésitations, puis connaissance et décision) a été commandée par l'ignorance où il était d'abord de ces sublimes vérités, puis par les lumières que l'ange lui a fournies sur le sens et la réalisation de la grande prophétie. Aussi a-t-il aperçu l'achèvement des Écritures dans le mystère de Jésus, qui réalisait d'une manière transcendante (et prophétiquement annoncée) le messianisme le plus authentique. Emmanuel, c'est le Messie, et ce Messie né de la Vierge, c'est Jésus.

Telles sont les grandes idées de ce que nous avons appelé le récit historique. Sa composition littéraire est très originale. Tout le passage, assez schématique et véritablement réduit à l'essentiel, est développé selon la contexture et dans les termes d'un oracle prophétique, dont il est à la fois la réalisation et le commentaire.

Nous nous permettons, pour des raisons de clarté, de disposer le texte en quatre colonnes.

| v. 18 | v. 20-21 | v. 23 (Is., VII, 14) | v. 25 |
|---|---|---|---|
| 1. Antequam convenirent | | 1. Ecce virgo concipiet | 1. Et non cognoscebat eam |
| 2. inventa est in utero habens | 2. quod in ea natum est | 2. in utero habebit | |
| 3. de Spiritu Sancto | 3. de Spiritu Sancto est | | |
| | 4. pariet autem filium | 4. et pariet filium | 4. donec peperit filium suum primogenitum |
| | 5. et vocabis nomen ejus | 5. et vocabunt nomen ejus | 5. et vocavit nomen ejus |
| | 6. Jesum | 6. Emmanuel | 6. Jesum |
| | 7. ipse enim | 7. quod est interpretatum | |
| | 8. salvum faciet populum suum a peccatis eorum | 8. nobiscum Deus | |

Cette comparaison est éloquente. Elle nous initie à la manière de composer de Matthieu. La trame est fournie par l'oracle d'Isaïe reproduit au v. 23 (notre 3e colonne). La rédaction de l'évangéliste comporte trois ondulations parallèles à ce texte prophétique, spécialement celle des versets 20 et 21 qui reproduit le message angélique. Celui-ci est moulé sur l'oracle d'Isaïe, avec quelques ajoutés et des variantes très caractéristiques : de Spiritu Sancto est (nº 3), vocabis nomen ejus (nº 5) Jesum, au lieu d'Emmanuel (nº 6). Le sens du nom de Jésus (nos 7 et 8) confirme et précise celui du nom d'Emmanuel, que le prophète n'avait pas eu le besoin d'expliquer à ses contemporains : cette glose a pour nous son prix, et le parallélisme des phrases est ainsi plus parfait.

Au verset 23, Matthieu citait Isaïe ; aux versets 20 et 21, il citait l'ange. Laissé à lui-même pour la description des hésitations de Joseph, il débute (v. 18) en rédigeant dans le style d'Isaïe et de l'ange. L'*antequam convenirent* traduit à sa manière l'*Ecce virgo concipiet*, car cette situation prouve nettement que l'enfant ne peut avoir Joseph pour père. Matthieu ajoute d'ailleurs aussitôt mais en anticipant sur les événements (car à ce point du récit Marie est encore la seule à le savoir), que l'enfant est « de Spiritu Sancto ». Cette formule apparemment prématurée s'explique sans doute par le désir de ne pas laisser planer le doute, fût-ce un instant, sur l'honorabilité de Marie ; mais peut-être aussi est-ce un entraînement littéraire qui aura poussé Matthieu à décalquer, même sur ce point, les paroles de l'ange.

Le dernier élément du récit (v. 25) est une ultime vague qui vient expirer sur le rivage. Cette phrase (qui s'en étonnerait ?) est d'un rythme similaire à ce qui précéda.

Récit historique, disions-nous... et aussi récit rédigé en style prophétique. Histoire de Jésus narrée dans les termes d'Isaïe.

## II. — LE CHAPITRE II DE SAINT MATTHIEU

Voici que nous passons du cadre de la vie familiale à celui de la vie publique, des origines messianiques à la royauté. Au chapitre précédent, aucune indication chronologique ne nous était fournie ; on supposait que Joseph, Marie et Jésus étaient suffisamment connus. Ici, l'épisode des Mages sera daté par référence à Hérode (v. 1), et le séjour à Nazareth par rapport au début du règne d'Archélaüs (v. 22).

Le chapitre II peut s'intituler : « Les débuts du Roi des Juifs devant le roi Hérode ». Nous lui donnerions volontiers pour sous-titre : « Les échecs du Roi Hérode dans ses entreprises contre l'enfant Jésus, le Roi des Juifs, qui annoncé jadis par les prophètes, est maintenant recherché et accueilli par les Nations, et persécuté par les chefs de son peuple ». Le contenu, on le voit, est riche et complexe. Pourtant, ici encore, l'ample matière se répartit harmonieusement en deux blocs principaux, à l'intérieur desquels nous retrouverons le procédé ondulatoire et des récits schématiques faits selon des cadres conventionnels, que nous serions tentés d'appeler préfabriqués.

Ces deux blocs n'ont pas du tout la même allure, ils répondent à des genres littéraires différents ou, si ces mots paraissent trop prétentieux, à des types de récits nettement diversifiés. L'épisode des Mages (v. 1-12) est un exemple de narration historique bien

réussie : encore faut-il noter que ce récit se déroule autour d'un oracle prophétique qui en est le centre, dont il prépare l'évocation ou commente la portée. L'autre section (v. 13-23) est constituée par une série de trois esquisses des plus brèves courant droit à l'oracle prophétique qui, visiblement, capte toute l'attention. Tout le chapitre II est donc placé sous le signe prophétique, avec ces quatre oracles (1 + 3), dont nous aurons lieu d'étudier les correspondances.

Ce chapitre est placé également sous le signe d'Hérode, car il est partout question de lui et, comme si cela ne suffisait pas encore, une fois également de son fils et successeur Archélaüs. On ne rencontre pas moins de neuf fois le nom d'Hérode en ce court passage, et les deux premières fois avec le titre de roi. Au verset 9, on dit tout simplement : « le roi ».

1° La déconvenue d'Hérode (1-12)

Le récit de la venue des Mages illustre fort bien la déconvenue d'Hérode. Celle-ci se manifeste et se réalise en trois temps. Nous distinguons, en effet, l'inquiétude d'Hérode et ses délibérations à l'arrivée des Mages (v. 1-6) ; les intrigues d'Hérode auprès des Mages (v. 7-8) ; la mystification d'Hérode au départ des Mages (v. 9-12). Dans ces trois développements successifs et parallèles, reviennent inlassablement les mêmes éléments : ainsi l'enfant (v. 2, 8, 9 et 11), que l'étoile (v. 2, 7, 9) manifeste, et que se proposent d'adorer (v. 2, 8, 11) les Mages et aussi, à en croire ses paroles hypocrites, cet Hérode que l'on ne voit qu'inquiet (v. 3), intrigant (v. 7) ou mystifié (v. 12). A la convocation publique du sanhédrin par Hérode, et qui peut sembler loyale (v. 4), correspond et s'oppose la réunion secrète avec les Mages, où il ruse de son mieux (v. 7), et finalement la fuite des Mages qui échappent au rendez-vous (v. 12). On peut aussi comparer l'étoile qui met les Mages sur la voie de Jérusalem (v. 1-2), l'indication d'Hérode qui leur montre la route de Bethléem (v. 8), et le songe mystérieux qui les fait rentrer par un autre chemin (v. 12). Ces correspondances sont trop nombreuses pour être l'effet du hasard ; elle proviennent d'un procédé cyclique de composition, spontané ou volontaire, mais très réel.

Et pourtant ces trois ondulations si harmonieusement déroulées forment un tout bien caractérisé et unifié, tant par les idées que par certains autres artifices. C'est la merveilleuse histoire de Jésus le roi des Juifs, né à Bethléem de Judée (v. 1, 5) ou de Juda (v. 6), objet de l'hostilité déguisée du roi Hérode, qui séjourne et règne dans la ville de Jérusalem toute proche (v. 1, 3). Mais tandis que le roi Hérode fomente des projets pervers contre le

roi des Juifs, de nobles étrangers, les Mages, venus du lointain Orient dans un pieux dessein d'adoration (v. 2), lui offriront leurs trésors (v. 11). Tout ce déploiement de haine royale et de faste oriental a l'avantage, inappréciable pour Matthieu, de lui permettre de citer la prophétie de Michée, en la plaçant dans le contexte le plus favorable. Car c'est le sanhédrin lui-même qui, officiellement convoqué, a proclamé sans hésitation que la cité de Bethléem était, selon cet oracle du prophète, le lieu où devait naître le Messie (v. 4-6) : or cela se passait quand Jésus venait de naître à Bethléem (v. 1). Pouvait-on mieux conduire une démonstration apologétique par l'histoire et par la prophétie ? Matthieu voulait prouver aux Juifs l'origine royale de Jésus, comme il prouvait au chapitre I son origine messianique et toute virginale. L'origine royale postulait la naissance à Bethléem de celui qui était, par opposition au roi Hérode, le seul vrai roi des Juifs, ainsi que les Mages eux-mêmes, des étrangers pourtant, le comprirent. L'oracle prophétique est le noyau de ce récit historique circonstancié, qui en forme le somptueux commentaire. C'est, en plus achevé comme coloris, mais avec un enseignement doctrinal moindre, la façon de rédiger que nous avons trouvée plus haut (I, 18-25), où un texte prophétique soutenait toute la trame d'un exposé, aux incessantes reprises de formules analogues.

2° L'INUTILE FUREUR D'HÉRODE (13-23)

Telle n'est pas la manière de procéder des trois petits récits (13-15, 16-18, 19-23) qui composent la seconde partie de notre chapitre II. Ici nous n'avons plus que des esquisses d'une sobriété presque excessive, le texte prophétique terminal captant toute l'attention. Et ces prophéties ne sont plus évoquées, comme naguère (I, 22-23 et II, 5-6), dans leur sens naturel immédiat et directement messianique, mais l'application qui en est faite aux événements évangéliques est plus lointaine, relevant de la typologie plus ou moins stricte, sinon de l'accommodation.

Chose étrange, à l'encontre de la section précédente (II, 1-12) où le nom de Joseph était volontairement absent (cela est très significatif pour le verset 11, qui décrit la visite des Mages à Bethléem), voici que Joseph reparaît ici pour y jouer un rôle de premier plan. C'est rejoindre la perspective de la seconde partie du premier chapitre (I, 18-25). Tout se passe comme si l'histoire de Joseph, interrompue par un épisode intercalaire, reprenait subitement. Par contre, Marie naguère désignée abondamment par son nom (I, 16, 18, 20 et II, 11), ou par sa qualité de fiancée ou d'épouse (I, 16, 18-20, 24), ne figurera plus que dans le rayonnement de sa maternité (voir déjà I, 25 ; II, 11) et désormais selon

l'expression anonyme : « l'enfant et sa mère » (II, 13, 14, 20, 21). Cet enfant, nous avions appris qu'il s'appelait Jésus (I, 16, 21, 25 ; II, 1), mais depuis quelque temps déjà ce n'était plus que « l'enfant » (II, 8, 9, 10, 11). Joseph, d'une part, et de l'autre « l'enfant et sa mère », s'effaçant sous sa lumineuse protection, telle est, sous l'éclairage assez nouveau de ces divers récits, la présentation qui nous est donnée de la Sainte Famille.

Dans ces brèves narrations, l'influence des avertissements nocturnes de l'ange du Seigneur (II, 13, 19) reprend comme jadis (I, 20), ou celle des avis communiqués durant le sommeil, sans que le rôle de l'ange soit explicité (II, 22 ; comparer II, 12). Nous constatons la continuité des procédés divins et de la rédaction littéraire. Celle-ci se schématise de plus en plus, avec des moyens d'expression identiques dans le premier (13-15) et le troisième récit (19-23), qui semblent le décalque l'un de l'autre : intervention de l'ange, intimation de l'ordre divin (en formules parallèles et stéréotypées), son exécution par Joseph (décrite selon les termes dans lesquels l'ordre fut communiqué), réalisation de l'oracle prophétique. La seule différence appréciable est que dans le dernier passage (19-23), il y a deux avis célestes : l'un pour quitter l'Égypte et se rendre en Palestine (19-21), l'autre pour se fixer en Galilée (22-23) ; mais l'ordre et la réalisation étant toujours rapportés dans le même style.

Le deuxième récit (16-18) est un épisode intermédiaire, où l'on ne voit plus ni Joseph, ni la mère et l'enfant. Seul Hérode y apparait livré à une fureur sanguinaire contre des enfants innocents, et faisant pleurer leurs mères à l'instar de Rachel, qu'une figure poétique et prophétique de grande hardiesse sortit de son tombeau. Ceci se passe « avant la mort d'Hérode », date essentielle qui conditionne les deux autres récits (v. 15, 19), au temps du séjour de la Sainte Famille en Égypte. Hérode, encore Hérode, et toujours Hérode !

C'est bien en fonction de lui, en effet, qu'ici encore se répartit la matière évangélique. Sa colère éclate, mais sans résultat. Car Joseph prévient les projets homicides d'Hérode par la fuite en Égypte (13-15) ; d'autre part, c'est en vain qu'Hérode décrète un massacre qui atteint des victimes innocentes, mais qui ne tue pas celui qu'il voulait détruire (16-18) ; puis Hérode lui-même vient à mourir, ce qui permet le retour de Jésus au pays palestinien, « dans la terre d'Israël » (19-23). L'échec d'Hérode est complet.

### 3° Connexion étroite des deux sections de ce chapitre II

Nous avons examiné l'une après l'autre les deux parties principales de ce chapitre, que domine la cruelle physionomie d'Hérode.

Plutôt pour les distinguer que pour les rapprocher. De l'une à l'autre, pourtant, des parallélismes s'imposent. Comparons, par exemple, le début (v. 1-6) et la fin (v. 19-23) de cette narration évangélique. *Aux jours du roi Hérode*, qui règne à Jérusalem, Jésus naît à *Bethléem de Judée*, conformément aux prophéties (v. 1-6) ; mais *à la mort d'Hérode*, auquel succède son fils Archélaüs (à Jérusalem), Jésus est conduit à *Nazareth, en Galilée*, conformément aux prophéties (v. 19-23). L'origine judéenne de Jésus n'est pas contredite par son établissement en Galilée : car celui-ci se justifie par les circonstances historiques et par l'enseignement des prophètes.

Les oracles prophétiques qu'évoque Matthieu au chapitre II (celui d'Isaïe, cité au chapitre I, verset 23, n'est pas ici en cause) sont au nombre de quatre. Ce sont la prédiction de Michée, V, 2, sur la naissance du Messie à Bethléem (v. 6) ; le texte d'Osée, XI, 1, au sujet du fils de Dieu[1] en Égypte (v. 15) ; celui de Jérémie, XXXI, 15, célèbre évocation de Rachel (v. 18) ; enfin une prédiction d'ordre général, attribuée « aux prophètes », sans plus de précision : « Nazaraeus vocabitur » (v. 23). Il est visible que ces textes se groupent deux par deux. Le premier et le dernier concernent le lieu d'origine (Bethléem de Juda) ou de séjour de Jésus (Nazareth de Galilée). Le deuxième et le troisième font allusion à deux épreuves historiques du Peuple de Dieu : la captivité égyptienne et les appels que Dieu adressa alors à « son fils » ; puis la captivité assyrienne, lorsque la nation juive (préfigurée par Rachel) pleurait « ses fils », rassemblés à Rama en vue de l'exil[2]. Ces faits trouvent des réalisations nouvelles et analogues à l'époque du Christ, lorsqu'il dut lui aussi séjourner sur la terre étrangère, et quand les mères juives pleurèrent sur la détresse de leurs fils arrachés à leur tendresse par le cruel Hérode.

## III. — CONCLUSION D'ENSEMBLE

Si nous jetons maintenant un regard sur le contenu de l'évangile de l'enfance de saint Matthieu, nous observons cette succession des genres littéraires adoptés : une liste généalogique (I, 1-17) ; deux amples récits autour d'un oracle : le message angélique qui dissipe les doutes de Joseph et le décide au mariage (I, 18-25) et la venue des Mages qui provoque l'anxiété d'Hérode et le jette en des machinations perverses (II, 1-12) ; enfin, trois esquisses

(1) Dans le prophète, c'est le Peuple d'Israël qui est ainsi appelé.

2. L'allusion à ces deux captivités se retrouve, avec le même rapprochement, en *Jér.*, XXIII, 7-8.

rapides aboutissant à la mention de la réalisation d'une prophétie (II, 13-23). Un même schéma s'applique à deux de ces esquisses (à la première, 13-15, et à la troisième, 19-23), selon un formulaire stéréotypé qui déjà se dessinait dans le premier des récits plus étoffés (I, 18-25).

Quant au plan complet de ces deux chapitres, nous l'exprimerions graphiquement de la façon suivante :

I. L'origine messianique de Jésus (I) :
  1° L'origine juive et davidique de Jésus-Messie. Sa généalogie, 1-17.
  2° La conception virginale de Jésus-Messie et le rôle paternel de saint Joseph, 18-25.

II. Les débuts du Roi des Juifs devant le Roi Hérode (II) :
  1° Le déconvenue d'Hérode et la fidélité des Mages :
    *a*) L'inquiétude d'Hérode et ses délibérations à l'arrivée des Mages, 1-6.
    *b*) Les intrigues d'Hérode auprès des Mages, 7-8.
    *c*) La mystification d'Hérode au départ des Mages, 9-12.
  2° L'inutile fureur d'Hérode :
    *a*) Joseph prévient les projets homicides d'Hérode par la fuite en Égypte, 13-15.
    *b*) L'exécution vainement décrétée par Hérode n'atteint pas celui qu'il veut mettre à mort, 16-18.
    *c*) La mort d'Hérode permet le retour de Jésus d'Égypte en terre palestinienne, 19-23.

Louis SOUBIGOU.
*Vice-recteur de l'Université catholique d'Angers*

# LE TÉMOIGNAGE DE SAINT IRÉNÉE SUR L'ÉGLISE DE ROME

## Une interprétation nouvelle de *ab his qui sunt undique*

---

Le texte célèbre de saint Irénée sur l'Eglise de Rome, dont le sens général n'est pas douteux, a été dans le détail, on le sait, l'objet de multiples interprétations. Pour la commodité des lecteurs, je transcris tout le passage[1] qui nous intéresse, dont nous ne possédons que la traduction latine, d'auteur et de date précise inconnus :

Traditionem itaque apostolorum in toto mundo manifestatam, in omni Ecclesia adest respicere omnibus qui vera velint videre : et habemus annumerare eos qui ab apostolis instituti sunt episcopi, et successores eorum usque ad nos, qui nihil tale docuerunt, neque cognoverunt, quale ab his deliratur....

Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium Ecclesiarum enumerare successiones, maximæ et antiquissimæ et omnibus cognitæ, gloriosissimis duobus Apostolis Petro et Paulo Romæ fundatæ et constitutæ Ecclesiæ, eam, quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem, per successiones episcoporum usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per cæcitatem et malam sententiam, præterquam oportet colligunt[2]. Ad hanc enim Ecclesiam propter potiorem (*ou* potentiorem) principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper, ab his qui sunt undique, conservata est ea quæ est ab apostolis traditio.

Pour remédier à l'obscurité des dernières lignes, diverses solutions ont été proposées par les commentateurs ; elles sont de valeur fort inégale ; nous les mentionnons pour mémoire, sans les discuter. On pourrait les ramener au schéma suivant :

1° *in qua* se rapporte à *hanc Ecclesiam*, c'est-à-dire à l'Église de Rome :

---

1. *Adv. Hæres.* Lib. III, P. G. VII, 848-849.

2. Ce verbe me paraît, de toute évidence, être une réminiscence de *Luc*, XI, 23 : *Qui non colligit mecum, dispergit.* Il est curieux que, dans l'édition de Migne, l'annotateur n'y fasse aucune allusion et donne comme explication : *conventus agere.*

*a*) *ab his qui sunt undique :* c'est l'afflux des fidèles de partout qui y maintient la tradition apostolique ;

*b*) *in qua* a ici une signification causale : « Les fidèles de tous pays ont toujours conservé la tradition des Apôtres dans l'Église Romaine comme dans l'Église centrale qui en a la garde et le dépôt ; absolument comme on dirait : c'est dans la royauté, dans le pouvoir central que la France a conservé pendant des siècles ce qui a fait son unité et sa force ». (Freppel, *S. Irénée*, 3e éd. p. 451.) Cf. ce texte d'Optat de Milève : « In urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse collatam... in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur » ;

2° *in qua* se rapporte à *omnem Ecclesiam ;*

3° la répétition de *qui sunt undique* est due à une distraction de copiste et, pour suppléer aux mots dont la place a été prise, on en est réduit à des conjectures plus ou moins ingénieuses.

Je suggérerais une autre façon de traduire : *ab his qui sunt undique* serait une incise où *ab* aurait un sens différentiel qui, dans une comparaison, marque un avantage, ainsi qu'on va le voir.

Il est assez étonnant que jusqu'à présent, du moins à ma connaissance, on se soit contenté de voir tout bonnement dans *his qui sunt undique* le complément du verbe passif *conservata est*, selon l'exemple classique de la grammaire : *amor a Deo*, sans chercher l'application possible d'autres sens de la préposition *ab*. Or, cette préposition, qui indique l'éloignement physique, est prise aussi métaphoriquement. Aulu-Gelle (IIe siècle) dans ses *Noctes Atticae* (lib. V, 13), rapporte un discours de César *pro Bithynis*, où l'expression *a propinquis* équivaut, si je ne m'abuse, à : *propinquis relictis* (ablatif absolu) ou *prae propinquis :* « ...neque clientes sine summa infamia deseri possunt, quibus etiam a propinquis nostris opem ferre instituimus ». On voit dès lors que l'idée de supériorité est très voisine ; d'où l'emploi fréquent de *ab* au lieu de *quam* après un comparatif, « qui usus non in Africa natus est, neque a Punica origine repetendus, sed videtur ex notione quadam separationis ortus esse », dit le *Thesaurus linguae latinæ* des Académies allemandes de Berlin, etc. Par exemple, saint Jérôme (*Ep.* 21) : « qui prima hora conductus est, plus meretur ab eo qui hora tertia missus est ad vineam » ; et saint Irénée lui-même : « ...fuisse autem Joseph et Mariae filium (d'après Cérinthe) similiter ut reliqui omnes homines et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab hominibus » (I, 26, 1), « ...quanto pluris sit idiota religiosus a blasphemo et impudente sophista » (V, 20, 2).

Mais il y a plus : même après un positif, on trouve parfois *ab*, tournure apparentée à l'hébreu, encore qu'une construction ana-

logue existe en grec avec la conjonction ἤ[1] : « ...quemadmodum sis pretiosus ab angelis[2] ». De même, le texte de la Vulgate[3], qui est dans toutes les mémoires, à propos du publicain justifié plutôt que le pharisien : « justificatus... ab illo » (en grec : παρ' ἐκεῖνον). En saint Irénée : « maledictus tu ab omnibus pecoribus, et ab omnibus bestiis terrae (III, 23, 3), cf. *Gen.* III, 14 : « inter omnia animantia » ; et : « laetifici oculi ejus a vino et candidi dentes ejus quam lac » (IV, 10, 2), qui correspond à *Gen.*, XLIX, 12 : « Pulchriores sunt oculi ejus vino, et dentes ejus lacte candidiores ». On dira sans doute que ces sémitismes ne se rencontrent que dans les passages où l'influence biblique est manifeste. Cela n'est pas exact. En effet, il suffit de consulter le traité de médecine intitulé *Tardarum passionum libri V*, de Caelius Aurelianus, originaire de Sicca Veneria en Afrique (aujourd'hui El Kef, en Tunisie), selon d'autres d'Aria en Asie Mineure,et qui vécut, suivant certains, au Ve siècle et d'après d'autres au IIe siècle ; cette dernière opinion paraît plus probable, car l'auteur, qui cite un grand nombre de médecins, ne nomme jamais Galien (131-210 ?).

Le chapitre XII du livre II abonde en constructions de ce genre :

Item per putredinem factum fluorem difficile curabilem dicunt, ab eo qui eruptione fuerit effectus...

Sed difficile curabiles fluores... item cum tumore, vel febribus ab iis qui soli esse perspiciuntur.

...item iuges fluores ab iis qui dimissionibus mitigantur.

...item inordinati ab iis qui ordine servato corpus afficiunt...

Non aliter etiam superpositione asperati fluores curatione difficiles ab iis qui in lenimento constituti sunt, judicantur...

Item ulceratione facti fluores difficiles curatione ab iis qui eruptione fuerint effecti iudicantur...

Item eruptione facti fluores ab iis qui sine eruptione fuerint, difficiles sunt curatione...

Item ex partibus multis factos fluores, ab iis qui parvo motu agitantur difficiles curatione accipimus...

Item ex occultis partibus venientes ab iis qui proprias tenuerint partes.

Revenons maintenant à notre texte de saint Irénée, qui a été le point de départ de cette étude philologique. L'idée de comparaison entre l'Eglise de Rome et *omnem Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles* est suffisamment exprimée par *potiorem*

1. ὑμέας δίκαιον ἔχειν ἤ περ Ἀθηναίους (Hérodote 9,26) : il est juste que vous l'ayez plutôt que les Athéniens ; ἐμοὶ πικρὸς τέθνηκεν ἢ κείνοις γλυκύς (Sophocle, *Ajax*, 966) : sa mort m'est plus amère qu'elle ne leur est douce.

2. Fragment d'un palimpseste de la Bibliothèque Ambrosienne, dans Migne, P. L. XIII, 636.

3. *Luc*, XVIII, 14.

*principalitatem :* dans l'Église de Rome la tradition apostolique[1] a été conservée toujours, mieux que dans les autres Églises, constituées par les fidèles qui sont de partout[2]. Dans telle ou telle des Églises particulières la tradition apostolique peut présenter parfois des incertitudes, des altérations, des défaillances, tandis que l'Église de Rome a toujours gardé fidèlement cette tradition.

Cette interprétation cadre-t-elle avec la pensée de saint Irénée ? Je résume ici cette pensée : on peut voir la tradition des Apôtres *in omni Ecclesia ;* il suffit d'énumérer les évêques qui ont succédé aux Apôtres et qui n'ont rien enseigné de semblable aux fantaisies des hérétiques. Pratiquement, il serait trop long de faire pour toutes les Églises cette énumération ; saint Irénée indique la foi de l'Église de Rome, transmise depuis les Apôtres par la série des évêques de Rome ; il passe ensuite à l'Église de Smyrne (III, 3, 4,) et à celle d'Ephèse (Ibid., *in fine*).

A première vue, toute Église *(in omni Ecclesia)* est un sûr témoin de la foi apostolique, ce qui, apparemment, contredirait le sens que j'ai donné à *ab his qui sunt undique.* La solution de cette difficulté c'est que *in omni Ecclesia* (au début du texte) doit être pris *sensu composito*[3] et *omnem Ecclesiam* (à la fin) *sensu diviso*[4]. En effet, saint Irénée déclare qu'il serait trop long *omnium Ecclesiarum enumerare successiones.* Or, si chacune des Églises possédait également pur le dépôt de la foi, il suffirait de consulter n'importe quelle d'entre elles, au lieu d'établir la foi de l'Église universelle par l'énumération moralement complète des traditions de toutes les Églises. En outre, chaque Église n'aurait

---

1. On objectera que *traditio*, sujet de *conservata est*, ne peut être mis en parallèle avec *his qui sunt undique ;* c'est l'Église de Rome et ceux-ci qu'il aurait fallu confronter, en employant le verbe actif : quæ semper, ab his qui sunt undique, conservavit eam quae est, etc. Avec le verbe passif, en rigueur de logique, si c'était grammaticalement possible, il faudrait un *ab* ayant le sens indiqué, précédant toute l'expression *ab his qui sunt undique* où *ab* conserverait sa signification causale habituelle : ab ab his qui sunt undique ; on conçoit aisément que, par une ellipse nécessaire, le second *ab* ait été omis. Dans toutes les langues, et principalement dans les langues anciennes, moins analytiques, on doit surtout considérer l'idée que l'esprit de l'auteur a en vue.

2. Malgré l'étymologie, *undique* ne suppose pas nécessairement le mouvement hors d'un lieu : « more serpentum lubricos undique effugere conantes. Quapropter undique resistendum est illis ». (*Adv. Haeres.* Lib. III, 2, 3).

3. Comme on dirait : les soldats français sont courageux (bien qu'il y ait des exceptions possibles).

4. Comme on dirait : les soldats français doivent imiter le courage de Bayard.

pas à s'accorder avec celle de Rome *propter potiorem principalitatem*, puisqu'elles seraient toutes, *ipso facto*, d'accord entre elles, comme des pendules qui marquent l'heure exacte.

Cette interprétation de : *ab his qui sunt undique* n'est pas évidente et ne s'impose pas plus que d'autres, mais elle m'a semblé constituer une hypothèse qui n'est pas dénuée de probabilité fondée et qui, à ce titre, méritait d'être soumise à l'examen des doctes.

R. Jacquin.

# — CHRONIQUES —

## UNE BIOGRAPHIE NOUVELLE DE SAINT-CYRAN

Henri Bremond, dans sa grande *Histoire du Sentiment religieux en France*, et Mgr Calvet dans son *De saint François de Sales à Fénelon*, ont donné du célèbre Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, un portrait que l'on eût pu croire définitif. Sans passion, avec un désir nettement perceptible de mettre en son vrai jour cette figure à la fois si mystérieuse, si trouble, si attachante par sa complexité, son sérieux, son extraordinaire rayonnement, ces deux historiens de belle conscience paraissaient avoir tout dit, — entendons de ce que le public peut et doit retenir[1].

Voici que M. L.-Frédéric Jaccard, docteur de la Faculté de théologie protestante de Strasbourg et Privat-docent à l'Université de Genève, a repris le problème. Son ouvrage, publié en 1945 aux éditions « La Concorde » à Lausanne, porte pour titre : *Saint-Cyran, précurseur de Pascal d'après les sources manuscrites et imprimées des grandes bibliothèques de Paris*. C'est une apologie. Sur la foi du titre on pourrait s'attendre à une étude objective, sereine, nuancée ; la vérité oblige à dire qu'un certain esprit partisan a faussé la perspective, embelli indûment le héros, poussé à démonétiser sans merci tous ceux qui, de près ou de loin, osèrent ne pas se déclarer entièrement de l'avis du grand homme. Aussi le volume ne profitera qu'à ceux qui connaissent bien la période d'histoire où vécut Saint-Cyran et les problèmes de théologie et de spiritualité mis en cause.

Nous supposons nos lecteurs au fait des positions essentielles du Jansénisme. Rappelons seulement que dans l'histoire de ce curieux mouvement il faut distinguer soigneusement deux épisodes : celle des débuts, généreuse dans son principe, à savoir une vie chrétienne mieux prise au sérieux, mais où déjà des exagérations s'annoncent ou s'amorcent, et puis la période des déviations manifestes, des controverses à la fois violentes et rebutantes, des libelles passionnés, des sévérités nécessaires de l'Eglise.

Ce qui concerne Saint-Cyran se rattache à la période des débuts ; c'en est le morceau de résistance.

Qui était Saint-Cyran ?

---

1. Signalons également une étude de Laferrière, docteur de l'Université catholique de Louvain en 1912 et une autre de J. Laporte : *Saint-Cyran*, Paris 1923.

Un Basque, né à Bayonne et qui fit ses études à Paris et à Louvain, chez les Jésuites ; il aura d'eux, nous explique M. Jaccard, « cette habileté qui, pour contourner un obstacle, obéit à quelque idée de derrière la tête, cet art infiniment subtil de raisonner par paradoxes[1] ».

Il débute par deux curieux écrits. En 1606, Henri IV avait demandé en plaisantant si, en cas de famine, un sujet devait se donner à manger au roi. Notre Basque compose un opuscule dans le sens affirmatif. Plus tard, en 1617, apprenant que l'évêque de Poitiers, Mgr de la Rocheposay, a chargé les Protestants à la tête de ses troupes, il écrit une apologie pour glorifier le geste. Jusque-là il s'appelait Duvergier de Hauranne. L'évêque de Poitiers, en récompense de ses bons services, lui obtient l'abbaye de Saint-Cyran. On n'appellera plus Duvergier que de ce nom.

A Paris, il fait la connaissance de Corneille Jansen, plus tard évêque d'Ypres et connu sous son nom latinisé de Jansenius, qui était alors, après des études à Louvain où il avait vivement sympathisé aux doctrines hétérodoxes de Baïus, venu se reposer et méditait un grand ouvrage où il expliquerait que l'enseignement de l'Eglise sur la grâce s'éloignait de la doctrine des Pères, de saint Augustin notamment.

Saint-Cyran offre à Jansénius l'hospitalité de son domaine de Champré, au pied des Pyrénées. Là, le studieux écolâtre belge, l'apôtre du « pessimisme intégral », comme dit M. Jaccard dans son avant-propos, aura tout le loisir pour composer son travail, dont le nom, par la suite, sera célèbre, *l'Augustinus*[2].

Quelle idée nous faire de Saint-Cyran ? C'était un convaincu, un travailleur opiniâtre, un homme d'une réelle et profonde austérité qui souf-

---

1. On s'étonne des préjugés qu'il peut y avoir encore contre les Jésuites, en plein XX<sup>e</sup> siècle, dans cette bonne ville de Genève à laquelle appartient, par son enseignement du moins, M. Jaccard. Un petit fait assez révélateur. A la Noël, 1946 un prélat, invité par le Poste-Radio de la ville, utilise, d'ailleurs à notre insu, un article de nous, paru dans *La Croix de Paris : L'Enfant qui vient.* Tollé, réclamations, pour avoir laissé entendre la voix d'un Jésuite. Vraiment, plus de largeur ne serait-elle pas mieux de saison ?

2. Nous ne voulons pas manquer de signaler la parution, chez Vrin, 1947, d'un important volume in-8°, de Jean ORCIBAL, ancien élève de Normale Supérieure : *Correspondance de Jansenius.* Après avoir passé sous le même toit cinq années, Jansénius et Saint-Cyran furent 19 ans séparés, bien malgré eux d'ailleurs, de février 1617 au 23 mars 1636. M. Orcibal, parmi les 200 lettres de Jansénius à Saint-Cyran, en publie 18 complètement inédites. Jansenius signe soit C. Janssen, soit C. Jansseniús, ou encore Quinquarbre, Boèce ou Sulpice. 24 lettres ne sont pas signées. Presque toutes, sauf deux, sont autographes. Elles sont difficiles à lire à cause des clés, des allusions voilées ; mais elles sont capitales pour l'histoire des origines du Jansénisme. Le jésuite Pinthereau, premier éditeur des *Lettres*, n'en avait publié que le tiers. Notons que la *Correspondance* fournit des preuves indiscutables de la profonde piété de Jansénius, de son culte pour la Vierge et de sa confiance en la Providence. M. Orcibal publiera sous peu une *Vie de Jansénius.* Il a publié déjà un *Saint-Cyran et son temps* (2 vol.) et annonce un *Saint-Cyran et Antoine Arnauld.* Le Jansénisme n'a pas fini d'intéresser les historiens.

frait de la légèreté ambiante et des mondanités du siècle, un homme, par ailleurs, porté à se croire inspiré, à faire prévaloir ses idées envers et contre tout ; un homme incliné par goût du mieux à ne voir le bien que là où il y avait l'excès du bien. Un malade sans doute aussi ; Bremond, très indulgent pour lui, risque le mot d'épileptique ; un sombre, en tous cas, et que Montaigne eût appelé un « mélancholieux ».

C'est en 1621 que Saint-Cyran est reçu pour la première fois à Port-Royal-des-Champs. Il a voulu faire une visite à cette abbaye si renommée. Par après, il enverra une lettre de félicitations à l'abbesse, la Mère Angélique, pour sa réforme de Maubuisson.

Bien vite, il découvre les ressources que Port-Royal renferme. Son ami Jansen lui a recommandé de trouver un noyau de personnes qui feraient centre, qui constitueraient un foyer de fermentation et de propagande pour les idées qui leur sont chères : « Ça ne serait pas peu de chose si *Pillemot* fût secondé par quelque compagnie », lui a-t-il écrit dans le langage d'initiés qui leur était habituel et dont M. Jaccard ne parle pas. *Pillemot*, c'est la grande entreprise projetée, la restauration du dogme et de la discipline dans l'exactitude et la rigueur selon eux primitives. L'organisation souhaitée, le noyau de ferveur et de prosélytisme est tout trouvé : ce sera Port-Royal.

La Mère Angélique, une des filles d'Antoine Arnauld, le célèbre adversaire des Jésuites, et la sœur du Grand Arnauld, l'auteur de *La Fréquente Communion*, est conquise du premier coup par la personne de Saint-Cyran : « Dès cette heure, écrit-elle, Dieu lui donna charité pour moi ».

Un événement accentue l'emprise : l'épisode du Chapelet secret du Saint-Sacrement. Ce Chapelet a été composé par une sœur d'Angélique, la Mère Agnès : c'est une méditation en seize points (en l'honneur des seize siècles écoulés depuis la mort de Notre-Seigneur) sur les attributs du Sauveur dans l'Eucharistie : inaccessibilité, incompréhensibilité, incommunicabilité, illimitation, etc... Le but de l'opuscule était de provoquer au respect du sacrement ; en fait, il y avait à craindre que cela n'engendrât surtout l'éloignement.

Saint-Cyran fait lire le travail par son ami Jansen qui l'approuve ; mais la Sorbonne condamne. Saint-Cyran en appelle à Zamet, évêque de Langres qui, à ce moment, avec Angélique, veut fonder un Institut nouveau ayant comme but spécial l'adoration du Saint-Sacrement ; — 1633.

M. Jaccard charge indûment Zamet auquel il reproche « le même gazouillis dévôt » que celui de saint François de Sales : « Son esprit est une sorte de salésisme poussé à ses conséquences extrêmes, mais dans le sens du faux pathétique ». Il nous le montre, ici, mordu par la jalousie, là, « aveuglé par la colère » ; un vrai repoussoir en face de la sympathique figure de son héros.

En fait, Zamet était un directeur sage ; mais il avait permis à Saint-Cyran de venir parler plusieurs fois au Port-Royal-des-Champs à la grille des religieuses ; celui-ci en avait profité pour incliner à l'austérité les moniales et leur distiller la bonne doctrine — entendons sa doctrine de sévérité notamment vis-à-vis de l'Eucharistie. Après une absence, Zamet trouve son monastère transformé : on ne communie plus ; pour les visites

au Saint Sacrement, on se tient prosterné le plus loin possible du tabernacle.

En vue d'être plus libre de suivre la direction exclusive de Saint-Cyran, la Mère Angélique fait venir pour la remplacer auprès des Religieuses du Saint-Sacrement la Mère Geneviève qui avait tenu sa place lors de sa démission à Port-Royal autrefois, et elle regagne le vallon de Chevreuse où elle sera toute à la dévotion de Saint-Cyran.

Voici, en résumé, les doctrines de l'austère directeur : — un dogme où la prédestination est mal comprise et voisine avec la pensée de Calvin ; — une morale où la faiblesse humaine est comptée pour rien, où le mariage est rabaissé ; — une liturgie d'où est exclu tout éclat extérieur, où la grand messe est rendue obligatoire, où la pénitence publique est admise ; — une discipline hiérarchique énervée dans son principe, puisqu'elle admet comme discutables les décisions formelles du pape et estime qu'après un péché grave, un évêque perd ses pouvoirs de gouverner le diocèse.

On devine ce que la Mère Angélique qui était déjà, par tempérament, janséniste avant la lettre, va devenir avec Saint-Cyran comme guide. Elle défend à ses moniales d'occuper leurs loisirs du dimanche à transcrire des extraits de dévotion, ce sont là des niaiseries. Il faut adorer le repos de Dieu. Une année, elle ne communie même pas à Pâques ; elle note d'ailleurs : « M. de Saint-Cyran ne sut rien de cette omission. » Mais l'omission entrant dans la ligne, une autre fois elle écrira : « Pour la sainte Communion, je confesse que j'ai été depuis Pâques jusqu'à l'Assomption sans m'en approcher, non par la persuasion de M. de Saint-Cyran qui vint exprès les veilles de Pentecôte, du Saint-Sacrement et de la Visitation pour m'y exhorter, mais je ne puis m'y résoudre ».

Pourquoi Richelieu, invoquant la raison d'Etat, juge-t-il à propos d'interner Saint-Cyran au donjon de Vincennes où le malheureux restera cinq ans ? C'est là un point qui n'a pas été éclairci. Que redoutait-il ? Est-ce le langage « cryptique » de Saint-Cyran et de Jansen, dans leur correspondance, qui lui semblait louche ? Qu'avait-il à craindre de ce centre de ferveur qu'était Port-Royal-des-Champs et qui ne s'était pas dévoyé encore au point de faire courir un danger quelconque à la société chrétienne ? Il est certain qu'à ce moment de l'histoire du Jansénisme, la sévérité de Richelieu ne se justifie pas. Notons-le d'ailleurs : en même temps que Saint-Cyran est incarcéré au donjon de Vincennes, le Jésuite Caussin doit quitter la cour pour la résidence lointaine de Quimper et l'oratorien Séguenot est enfermé pour cinq ans à la Bastille.

Huit jours avant l'internement, 6 mai 1638, Jansénius est mort, prêt d'ailleurs à accepter le jugement du Saint-Siège sur son œuvre. Ce sont ses exécuteurs testamentaires qui publieront dans le secret l'*Augustinus* sans demande d'autorisation préalable.

En prison, Saint-Cyran témoignera d'une profonde et réelle vertu ; il bénit les dernières années d'austérité intérieure qui ont précédé son épreuve : « J'ai tâché de garder depuis vingt-six ou vingt-huit ans ce chemin étroit hors lequel le moindre fourvoyement est à craindre. » Il ne s'en cache point : « On trouve beaucoup de gens de bien, rarement un fidèle ». Il désire être un de ces rares fidèles. A une de ses pénitentes, il écrira : « Je suis aussi aise d'être prisonnier que si j'étais libre. Je me plains seulement

de n'avoir pas toujours servi Dieu comme je voudrais avoir fait. » Habitué à comprimer ses plus beaux élans, il dirait comme saint Paul qu'il surabonde de joie s'il savait sa charité égale à sa conviction : « Je mourrais à l'instant avec une joie incroyable. Voilà les sentiments où je suis dans ma prison[1] ». Et encore : « Je loue Dieu plus que jamais. Je me moque de tout ce qui peut arriver. Dieu me fait cette grâce de vouloir jusqu'au bout le sacrifice de son amour, sans être fâché contre personne. » — « Quand Dieu, écrit-il le 22 février 1642, me traiterait comme s'il m'avait oublié, je ne croirais pas pour cela qu'il m'eût rejeté tandis que je sentirais dans le fond de mon âme une correspondance à sa Loy et à sa sainte volonté. »

Tout cela est d'une grande âme : amour de la solitude et du silence ; acceptation des vues mystérieuses et éprouvantes de la Providence ; esprit de pardon fraternel ; abandon qui s'efforce d'être joyeux ; foi sans réticence : « Il n'y a rien en la terre, quelque grand et charmant qu'il soit, qui puisse me faire oublier Dieu, s'il m'accompagne de sa grâce, comme il lui a plu de faire depuis plusieurs années ».

Et pourtant les épines ne manquent pas : santé plus que défaillante, insomnies persistantes ; il ne peut écrire à ses nombreux correspondants qu'en se cachant ; les visites ne lui sont ménagées que rarement, on réduit à l'occasion sa nourriture, on lui retire une part de son bois de chauffage : « Je m'étonne que je ne sois pas mort après les maux que j'ai eus, mais il ne faut pas se plaindre des retardements de Dieu. » — Surtout il souffre moralement d'avoir consenti à écrire une demande d'élargissement sur les instances de ses amis, demande que Richelieu considéra comme non avenue.

De temps en temps perce quelque chose de son « Jansénisme » : « Il faut toujours nous humilier et nous réduire dans le dernier centre de la créature qui est le néant de la mort, n'ayant non plus d'égard à ses magnifiques promesses, que si l'on ne les avait pas entendues, ou que si on ne les eust pas faites. » — « La voie la plus assurée est (pour les hommes) de témoigner (à Dieu) par toutes les actions de leur vie qu'ils ne s'estiment que poudre et indignes d'être détruits pour sa gloire. »

D'autres fois, il est dans la note juste, par exemple dans les conseils de calme qu'il donne à une des sœurs d'Angélique, la jeune Marie-Claire Arnauld, qui réclame de lourdes pénitences et mourra exténuée d'austérités : « Retranchez toutes les inquiétudes qui vous viennent de la mémoire de vos péchés.... » — « Soyez à Dieu sans affectation. Votre closture et la garde de vos règles, pratiquées dans un esprit nouveau, sont la meilleure pénitence que vous puissiez faire. Il faut accomplir les choses qui sont d'obligation devant celles qui sont au-delà. » Il consent d'ailleurs à ce qu'elle devienne converse.

1. « Ma prison est la plus sensible faveur que Dieu m'ait faite en ma vie et je lui chante des Cantiques d'actions de grâces tous les jours, le prie qu'il me fasse de pareilles et plus grandes faveurs, en me soutenant comme il a fait en celle-ci. Je suis en grande paix, et je n'ose dire en joye, bien qu'elle soit quelquefois sensible. »

A une autre âme tourmentée il donne ces sages avis : « Les fautes légères, il suffit de les connaître sans aucune peine d'esprit... sans trop se mettre en peine des autres que Dieu seul connaist, et que la charité du cœur consume d'autant mieux que, sans y songer avec trouble et inquiétudes, on songe beaucoup à Dieu et à avancer dans son amour, en faisant son devoir selon qu'on le peut ». Les maîtres les plus qualifiés ne parleraient pas autrement.

Mais voici que la prison va cesser. Richelieu meurt. Huit jours après, Saint-Cyran est élargi. Son retour à Paris fut un triomphe. M. Jaccard félicite son héros de ce que, lors de sa visite aux Solitaires, il se refuse à célébrer lui-même la messe et se tient parmi les simples fidèles, « accroissement, dit notre biographe, de l'esprit laïque dans ce génie religieux ».

Saint-Cyran n'a laissé aucune grande œuvre écrite. On a de lui de nombreuses lettres ou billets envoyés de Vincennes ou d'ailleurs, des considérations, des maximes constituant un ensemble de quatre volumes mais peu attrayants, d'un style contourné là même où la pensée s'affirme nette et volontaire. L'influence de Saint-Cyran vient du rayonnement de sa personne beaucoup plus que de la valeur littéraire de ses écrits. Il est certain qu'il accepta son emprisonnement, nous l'avons dit, avec une soumission entière à la volonté de Dieu. Il n'aimait pas les Jésuites, Garasse notamment[1] ; ce n'est pas un péché ; il crut n'employer à lutter contre eux que des armes loyales, et sa bonne foi, croyons-nous, est entière. Ses idées étaient-elles en tout approuvables ? C'est là sans doute qu'était sa limite : il ne voyait pas toujours juste, mais comme tous les volontaires, il se butait devant la contradiction qu'on lui opposait. Il avait l'humilité du cœur : il se croyait et se disait un très pauvre homme. Il n'avait pas l'humilité de l'esprit : dans ce que son intelligence lui découvrait, il ne soupçonna jamais que tout ne fût pas vérité.

Que serait-il arrivé si les disciples de Saint-Cyran étaient restés dans une judicieuse note de sévérité chrétienne et avaient su écarter les outrances ? S'ils avaient, en gardant ce qu'avait de louable l'esprit de crainte révérentielle pour Dieu, mieux compris la place de l'Amour dans la religion du Sauveur Jésus ? Si eux, et d'ailleurs aussi leurs adversaires, s'étaient tenus davantage, dans leurs controverses, sur le plan de la charité fraternelle ? et il est difficile d'en décider exactement.

D'aucuns — Mounier, par exemple, dans *l'Affrontement chrétien*, en réponse à la première de ces questions, en vient à souhaiter, à l'heure présente, un retour des chrétiens trop fades à une religion plus rigide, dégagée des compromissions qui viennent l'entacher souvent, à une sorte

1. Il a écrit contre lui trois volumes : *La somme des fautes et faussetés capitales contenues dans la Somme théologique du P. François Garasse de la Compagnie de Jésus ; Réfutation de l'abus prétendu de la découverte de la véritable ignorance et vanité du P. François Garasse ; Avis à tous les savants et amateurs de la vérité touchant la réputation de la Somme du P. Garasse.* Cela, en 1626. En 1635, il publie contre les Jésuites en général, mais sous l'anonymat, son *Petrus-Aurelius.* Saint-Cyran refusa toujours de dire que le livre était de lui.

de « Jansénisme » sans les excès que ce mot sous-entend et en gardant seulement du vocable ce qu'il y a de viril, de légitimement austère. On a trop concilié christianisme et esprit du monde, c'est certain.

Si M. Jaccard nous avait présenté une vie parfaitement irénique de son héros, s'il avait eu le courage de s'avérer moins rendancieux, s'il avait renoncé à vouloir donner comme légitimes des positions théologiques plus que contestables, il aurait rendu son personnage bien plus sympathique et aidé pour sa part les lecteurs de bonne volonté à concevoir et à vivre une religion de solide exigence en même temps qu'elle serait pacifiante et sereine. Au lieu de cela, il a pris souvent le ton du pamphlet ; son attitude agressive et revêche ne rend pas son personnage attirant. On voit plutôt en Saint-Cyran le magister rébarbatif que le serviteur de Dieu souffrant pour une cause où tout n'était pas à blâmer. Bref, comme souvent il arrive, le disciple a durci les traits du Maître, et, par excès de fidélité, a trahi plus que servi sa mémoire.

Saint-Cyran mourut en 1643 pendant qu'on lui donnait l'Extrême-Onction, épuisé par son tempérament et par sa détention. Lancelot note dans ses *Mémoires* : « Je fis tremper quantité de linges dans son sang et mettre à part ses entrailles qui furent enterrées à Port-Royal de Paris pour satisfaire la dévotion de la Mère Angélique, et je réservai la chemise dans laquelle il était mort, que la Mère Angélique avait aussi demandée. » M. le Maistre voulut avoir les mains, « ces mains toutes pures et toutes saintes, disait-il, qui ont écrit tant de vérités. « Le corps était déjà au cercueil. » « On me chargea de l'exécution », explique encore Lancelot.

M. Jaccard ne parle pas de l'Extrême-Onction et regrette ce goût des reliques : « Ce départ, si pur par sa sobriété, note-t-il, si conforme à ce christianisme tout intérieur que le directeur de Port-Royal avait enseigné, fut entaché de pratiques communes au bas catholicisme de l'époque. Par fidélité à sa dépouille, ses proches furent infidèles à son esprit. De telles déformations, si violemment contraires à l'esprit du saint réformateur, n'appartiennent plus ni à son histoire, ni à son enseignement ».

Saint-Cyran est enterré à Saint-Jacques du Haut-Pas. Une dalle blanche sous le maître-autel « évoque le pur esprit cyranien » : « Ici repose Jean du Verger de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, décédé le 2 octobre 1643, célèbre par sa science et ses vertus. » Cette inscription remplace l'épitaphe primitive qui portait avec une belle audace : « Il fut attaché uniquement à l'Eglise catholique... Vérité, Charité, Humilité. » Qui opéra la substitution, nous ne savons.

Raoul Plus.

# COMPTES RENDUS BIBLIOGRAPHIQUES

## ÉCRITURE SAINTE

OSTY (Chan. E.), *Les Épîtres de saint Paul*, traduction nouvelle sur le texte original avec introduction et notes ; in-8°, XXIV-384 pages. Editions Siloë, 1946. Dépositaire : Maison Casterman, 66, rue Bonaparte.

Nous sommes un peu en retard pour parler de cette nouvelle traduction, qui a déjà connu tant de succès. M. le chanoine Osty, professeur à l'Institut catholique de Paris, n'est pas seulement grammairien et philologue, il est encore et surtout humaniste : toutes qualités requises pour bien comprendre un texte étranger et pour le bien rendre. N'a-t-il pas dit dans sa préface qu'il « n'avait pas cru devoir sacrifier l'élégance à l'exactitude » ? Ce qui était en quelque sorte se calomnier, car l'élégance n'a jamais nui chez lui à la fidélité. Tout au plus lui reprocherait-on parfois d'avoir trop découpé la phrase de saint Paul, lui enlevant, certes, de sa lourdeur, mais la privant aussi de son ampleur et de sa force de conviction. Les lecteurs ordinaires lui en sauront gré, et les vrais professeurs seront toujours à même de rétablir la période telle qu'ils la désireraient. Nous avons donc dans cette traduction une œuvre française, certains ont ajouté un chef-d'œuvre. Si l'on ajoute qu'elle est pourvue d'une bonne introduction générale, d'un plan qui résume chaque épître, de notes au contenu le plus varié, quoique toujours sobres, de titres et sous-titres bien en vue dans la traduction qui soulignent la marche de la pensée ; si l'on ajoute que le papier est de choix, non moins que les caractères d'impression, on conclura que l'auteur et l'éditeur n'ont rien omis pour que les lecteurs les plus difficiles soient satisfaits.

S. VAILHÉ.

P. MONIER, S. J. : *Avec Paul, apôtre et théologien du Christ-Jésus*, in-8°, 158 p.,Union des Œuvres catholiques de France, 1946.

Le *nihil obstat* donné à ce livre est du 29 février 1939, l'*imprimatur* du 12 novembre 1946 ; approuvé sans doute alors qu'il n'était que polycopié, en attendant qu'il fût livré à l'impression. C'est le schéma de multiples conférences adressées à des cercles de prêtres ou de laïcs instruits et désireux de se mettre à l'école du grand apôtre. Le but ? « Revenir aux sources de la vie chrétienne pour retrouver le christianisme à l'état pur et le rejoindre aussi dans son jaillissement de source ». Mais certains cours d'eau charrient tant de trésors qu'on aperçoit à peine l'élément liquide, qui est un trésor, lui aussi, et je crois bien que c'est le cas de ces conférences qui sont très aurifères. Elles participent à la fois de la Vie de saint Paul et de la Théologie ou Enseignement de l'Apôtre, dans l'ordre chronologique autant que didactique, car les deux sont suivis en même temps.

On n'analyse pas un ouvrage, dont toute la structure n'est guère qu'un énoncé de pensées : les arbres y masqueraient trop la forêt. Et les titres des dix chapitres ne parleraient pas assez, même aux lecteurs les mieux avertis. Tout y est d'une abondance et d'une richesse merveilleuses. Et

sans que l'on soit sorti du sujet, à savoir le déroulement de la vie et de la doctrine de saint Paul, l'une et l'autre adaptées aux nécessités de nos jours. Une lacune pourtant et, à mes yeux, considérable : on mentionne à peine, si l'on en parle, les travaux manuels de ce forçat volontaire, qui voulut toute sa vie se suffire à lui-même et à ses compagnons d'apostolat, sans être jamais à charge à personne. Quel exemple pour une époque dont les travailleurs des mains réclament sans cesse moins d'heures de labeur et des salaires plus élevés ! Peut-être qu'une telle leçon les aurait instruits sur leurs obligations non moins que sur leurs droits !

S. Vailhé.

A. Lusseau, *Manuel d'études bibliques*. T. III, 2e partie : *Les livres prophétiques*, 6e édition, in8o de 592 p. Téqui, 1948.

Ce volume du « plus vaste Manuel biblique de langue française », pour parler comme l'éditeur, est dû exclusivement au chanoine Lusseau, professeur à l'Université catholique d'Angers, son collègue l'abbé Collomb étant tombé sur le champ de bataille. On remarque vite, en effet, que ce soi-disant Manuel est une vraie encyclopédie en 8 ou 9 volumes et que la dernière édition n'aligne pas moins d'environ 5.000 pages in-8o, exactement 4.796. La *Somme théologique* de saint Thomas, reproduite en des volumes de même dimension, ne doit pas en contenir davantage. Que les élèves actuels sont à féliciter d'avoir tant de trésors à leur disposition, à moins qu'ils ne soient à plaindre d'avoir tant à apprendre ! Car ce n'est pas là pur bavardage mais un exposé, une mise au point, si l'on préfère, nette, précise et concise à la fois de toutes les questions qui intéressent soit l'Ancien, soit le Nouveau Testament. On y trouve, de plus, une brève introduction à chaque livre biblique, avec une assez longue analyse du tout et l'exégèse plus ou moins approfondie des principaux passages, surtout de ceux qui ont trait au monothéisme des Hébreux et au messianisme.

Pour nous en tenir au présent volume, il n'est pas une reproduction telle quelle des éditions antérieures. Non. L'auteur a eu la patience d'utiliser de son mieux les remarques légitimes déjà faites et les nouvelles explications incontestées, ainsi que les résultats certains des fouilles et des études récentes. Et Dieu sait si elles se multiplient en ce domaine ! Comme de juste, l'ouvrage est consacré à tous les prophètes, grands et petits, sans oublier Baruch et la lettre de Jérémie, et en les disposant dans l'ordre chronologique, quitte à diviser en deux ou trois parties certains ouvrages et à les reporter les unes et les autres à des dates communément reçues aujourd'hui. Cela permet en même temps de résoudre de façon élégante certains problèmes littéraires. Que les solutions adoptées plaisent à tous, assurément non ! Mais qui pourrait se flatter d'obtenir l'unanimité en des matières si âprement discutées ? Celles qui sont proposées sont défendables et bien défendues, et l'on ne saurait exiger davantage. Si j'ajoute qu'en dehors d'un aperçu général sur les prophètes et le prophétisme, en guise d'introduction, l'auteur a donné pour la première fois, sous forme d'appendice, un excellent chapitre sur la doctrine des prophètes, j'aurai achevé de montrer que cette édition se distingue des précédentes, et de recommander ce bon travail aux lecteurs.

S. Vailhé.

L. Cheminant, *Le royaume d'Israël, 933-722 avant J.-C.* In-8o couronne de 126 p. Édit. du Cerf, 1947 (Témoins de Dieu, no 9).

Ce titre promet plus et moins que le livre ne contient. Qui s'attendrait à parcourir un peu l'histoire du royaume de Samarie, éprouverait quelque déception : elle est partout survolée et supposée connue bien plus qu'elle

n'est exposée. Par contre, le rôle des prophètes, d'Elie et d'Élisée surtout, domine tout le récit. Les lecteurs de cette Collection ne s'en plaindront assurément pas, car ils y retrouveront la trame de l'apologétique traditionnelle. Israël s'est montré infidèle à l'appel de Iahvé, malgré les avertissements et les réclamations de ses prophètes, et Dieu a fait preuve de patience et de miséricorde en ne le châtiant qu'après deux siècles d'existence. Tout cela présenté dans une langue claire et dépouillée de toute austérité, avec la compétence d'un maître ès-sciences bibliques.

Il semble pourtant que deux questions capitales n'ont pas été élucidées. Tout d'abord, quelle est la part des prophètes dans la séparation des deux royaumes ? N'y a-t-il pas, d'après ce que la Bible nous dit des trois qui y furent mêlés, quelque penchant vers les révoltés, et, par suite, manque de patriotisme envers Roboam, leur roi ? En second lieu, la taurolâtrie — on aurait pu parler aussi des boucs — qui se manifestait à Dan, Béthel et autres lieux, allait-elle contre le vrai Dieu, était-elle vraiment un culte idolâtrique ? Si oui, pourquoi Élie et Élisée, si violents contre Baal et Astarté, se sont-ils contentés de ce culte et de ces autels et n'ont-ils jamais mis les pieds à Jérusalem ? N'est-ce pas ajouter au texte de la Bible, p. 43, que de les présenter comme hostiles au culte des veaux d'or ?

S. Vailhé.

A.-M. Dubarle, O. P., *Les sages d'Israël*, in-8°, 280 p., Éditions du Cerf, 1946.

Ce volume qui ouvre la Collection *Lectio divina* contient des études sur les récits de la création, les livres des *Proverbes*, de *Job*, de l'*Ecclésiaste*, de l'*Ecclésiastique*, de la *Sagesse*, et même sur quelques pages de l'Evangile, « où il y a plus que Salomon ». Il y a aussi un chapitre sur « les tâches futures d'une sagesse chrétienne », avec un Index très développé des citations bibliques.

On peut se demander si les premiers chapitres de la Genèse sont bien ici à leur place et s'ils ne relèvent que du genre didactique, même entendu dans un sens très large. Ne serait-ce pas pour y introduire, p. 21, la possibilité du polygénisme, qui n'exclurait pas toutefois une déchéance héréditaire de toutes les souches de l'humanité ? C'est ce qu'on nous propose ou ce qu'on nous permet de supposer ; mais il faut avoir de bons yeux pour lire cela dans la Bible, et même ceux qui la fréquentent assidûment n'étaient pas encore parvenus à le découvrir. Ce sont là des idées venues d'ailleurs et qu'il serait plus critique de traiter ailleurs d'autant plus qu'elles ne s'accordent guère avec la doctrine de saint Paul qui, lui aussi, était inspiré, tout autant que les sages d'Israël.

L'ouvrage, destiné au grand public, ne fait pas étalage d'érudition. Sans exclure absolument les références, il veut être avant tout une œuvre de synthèse et d'information. Les points abordés sont trop nombreux, l'analyse littéraire est trop poussée pour que, à notre tour, nous descendions dans les détails. Qu'il suffise de noter que, à la suite des sages et dans le but d'exposer leur doctrine, ce sont les grands problèmes de l'humanité et de tous les temps qui figurent au premer plan : la condition humaine, la vie, la souffrance, le péché, la mort, Dieu. Le *chéol* lui-même n'est pas oublié, c'est-à-dire la conception biblique de l'au-delà, assez vague dans les origines, et qui s'est précisée surtout après la captivité. Ajoutons que les spécialistes trouveront dans ces pages l'exposé et le commentaire des idées des Livres sapientiaux dont ils tireront sûrement profit. On gagne toujours à les avoir ainsi réunies, et sous la plume d'un professeur qui, pour les avoir approfondies, peut servir de guide éclairé.

S. Vailhé.

Chanoine Maurice CHAUME, *Histoire Sainte*, in-8° couronne, 313 p., Editions de l'Arc, 1947.

La mort de l'auteur a dû retarder la publication de son livre, qui porte l'année 1945 comme date d'approbation. Cette *Histoire saihte*, dont un bon tiers est consacré à la vie et à la doctrine de Jésus-Christ, n'est pas destinée aux enfants, elle est faite pour les adultes. Encore est-elle plus un livre de lecture que d'enseignement méthodique et didactique. Les faits sont beaucoup moins exposés que supposés connus pour en déduire une synthèse bien liée, avec la vraie raison des événements et de l'action des hommes, et le progrès constant des Israélites dans la marche ascensionnelle vers Dieu. C'est, si l'on veut, de la philosophie de l'histoire qui repose sur une connaissance approfondie de l'ensemble et qui, sans s'égarer dans les détails, les possède toutefois assez pour ne pas commettre d'erreur dans l'appréciation générale. Les citations de la Bible, nombreuses et bien choisies, viennent à propos à l'appui des idées de l'auteur, dont le style irréprochable dénote un véritable écrivain. Somme toute, un ouvrage excellent.

S. VAILHÉ.

René LECONTE, *Perspectives bibliques*. In-8° carré, 124 p., Casterman, 1946 (Conférences données à la Radio-Vaticane, juillet et août 1946, avec préface de Mgr Weber).

Cet ouvrage, le premier d'une Collection réservée aux émissions françaises de la Radio-Vaticane, est consacré à la Bible et répond aux questions que se posent à son sujet prêtres et laïques instruits, et qu'on a l'usage de résoudre dans une Introduction générale. Qu'est-ce que la Bible et en quoi consiste précisément l'inspiration qui, en nous présentant un écrit comme parole de Dieu, ne lui enlève rien de son caractère humain ? Parole de Dieu la Bible ne peut se tromper, malgré les difficultés que suscite sa confrontation soit avec les sciences, soit avec l'histoire ; il importe donc de bien préciser ce que l'on entend par inerrance biblique. Dans quel état nous est parvenu le texte sacré, qu'on le considère dans l'original hébreu ou grec, ou bien dans les traductions autorisées, et quelle confiance mérite-t-il encore ? Enfin, même si l'on estime que l'on a une compréhension suffisante de cette parole de vie, peut-on s'abandonner à ses propres lumières en l'interprétant sans égard pour l'Eglise qui s'en est toujours proclamée la gardienne ?

Voilà en termes scolaires les questions résolues, et fort bien résolues dans les *Perspectives bibliques* par l'abbé Leconte, professeur d'Ecriture sainte aux Facultés catholiques de Lille ; mais elles n'ont rien dans son texte de cette sécheresse classique, rien qui puisse non seulement rebuter, mais surprendre le lecteur novice en ces matières. A ce point de vue la réussite est complète. Comme par ailleurs la pensée toujours précise s'accompagne d'un style impeccable et qui ne manque pas de charme, nous recommandons de notre mieux ce petit ouvrage aux fidèles de notre revue.

S. VAILHÉ.

Paul AUVRAY, de l'Oratoire : *Ezéchiel*. In-8° cour., 174 p. (Témoins de Dieu, n° 10), éditions du Cerf, 1947.

Après avoir lu attentivement, et la plume à la main, le récent ouvrage du P. Auvray, d'une érudition si solide et si bien dirigée, ainsi que d'une si belle tenue littéraire, je ne puis que souscrire au communiqué objectif du libraire, qui est reproduit ci-dessous à peu près intégralement.

« Ezéchiel a tout ce qu'il faut pour rebuter le lecteur non spécialiste. Ses prestigieuses évocations comme le char divin, les ossements desséchés, l'histoire de l'enfant trouvée, ne nous font sentir sa puissance de poète et de visionnaire que pour nous rendre aussitôt plus déconcertante sa manière habituelle, prolixe, obscure, bizarre même. Aucun prophète n'est plus loin du lecteur moderne par sa mentalité et par son style.

« De plus, le désordre du texte hébreu actuel constitue une difficulté supplémentaire, car il empêche d'en saisir le sens le plus immédiat. A se fier aux apparences, Ezéchiel a prononcé tous ses oracles en exil. Mais alors la plupart deviennent incompréhensibles et, avec eux, incompréhensible est aussi la personnalité de l'auteur. Il fallait donc trouver un fil conducteur. Le livre du P. Auvray le présente de façon accessible à tous. Il répartit les principaux textes, présentés dans une traduction nouvelle, entre la Palestine, avant la destruction de Jérusalem et avant l'exil, et la Babylonie. Tout s'éclaire dès lors. Le prophète de malheur avant le châtiment de Juda se transforme, après la punition, en prophète de salut et d'espérance ; le visionnaire annonce aux exilés prostrés dans le désespoir la renaissance de la nation : il appelle la rénovation des cœurs, fixe les idées maîtresses du futur judaïsme qui allaient faire de ce troupeau de déportés une communauté spirituelle et de cette nation vaincue une Église.

« Ce livre est le travail d'un spécialiste. Les recherches modernes les plus difficiles et leurs résultats les plus heureux sont mis par lui au service du lecteur non averti, qui devient à même de saisir l'homme singulier et attachant que fut Ezéchiel, et, du même coup, de comprendre quel est le message essentiel dont les prophètes ont été les témoins ».

Ajoutons que le dernier chapitre met fort heureusement en parallèle Ezéchiel et les livres du Nouveau Testament, plus spécialement l'Apocalypse, dont l'auteur génial a su s'assimiler plus d'un trait hardi du prophète.

S. V.

H. Simon et G. Dorado et J. Prado, Rédemptoristes : *Praelectiones biblicae ad usum scholarum.* Novum Testamentum, t. I. Introductio et commentarius in quatuor Jesu Christi evangelia, in-8° xl-1032 pages ; t. II. Introductio et commentarius in Actus Apost., Epistolas et Apocalypsim, in-8° xxxvi-552 pages. Rome, 1942 et 1944, Marietti. Dépositaire pour la France, Lethielleux à Paris.

Ce Manuel d'études bibliques, rédigé par des Pères rédemptoristes en latin excellent et facile à comprendre, a obtenu et obtient encore un grand succès en Italie et en Espagne dans les séminaires qui l'ont adopté. Et il le mérite, n'étant en rien inférieur aux ouvrages analogues qui ont cours en France. Peut-être même leur est-il supérieur pour la bibliographie, non seulement générale, mais spéciale à chaque livre scripturaire : avantage apprécié des professeurs. Présentement les deux forts volumes consacrés au Nouveau Testament en sont respectivement à la 5e et à la 6e éditions, si bien révisées et refondues qu'elles constituent presque un nouvel ouvrage.

Celui-ci, dans sa première partie, comporte, en 150 pages environ, une ntroduction sur la question synoptique et aussi sur chacun des quatre évangiles. Vient ensuite une Vie détaillée de J.-C., disposée d'après un *diatessaron*, avec commentaire approprié du texte des évangiles se référant à chaque épisode ou à chaque enseignement du Christ. Cette exégèse est à la fois grammaticale, historico-géographique et théologique. Si l'on a mis en avant plusieurs explications du même texte et qui soient fondées,

elles sont rapportées avec une impartialité absolue ; on peut même assurer que la plus vraisemblable est toujours adoptée, avec preuves à l'appui. Que sur un point ou sur un autre les auteurs aient des préférences qui ne seront pas nécessairement partagées, quoi de plus naturel et qui se vérifie ailleurs qu'en matière biblique ? Ce qui importe dans cette œuvre de discernement, c'est de ne rien cacher, de ne pas énerver la force de tel ou tel argument, de savoir mettre sur le même pied les raisons des amis et des adversaires. Et là-dessus nos auteurs sont irrépréhensibles. C'est le plus bel éloge que mérite leur travail, par ailleurs si pertinent et si consciencieux.

Il en va de même du second volume, qui envisage l'œuvre des apôtres en nous offrant un aperçu et un commentaire de leurs écrits canoniques. Que le commentaire, sinon l'aperçu, soit parfois un peu concentré, au point de se réduire à l'explication des passages les plus importants, cela n'étonnera aucun de ceux qui connaissent la richesse doctrinale des écrits néo-testamentaires, et le peu de temps dont dispose le professeur. L'essentiel y est avec bien des accessoires, si pareil vocabulaire est de mise quand il s'agit de la parole de Dieu. De nombreux Index complètent le prix d'un ouvrage, déjà si estimé.

S. Vailhé.

Simon-Prado, C. SS. R., *Prælectiones biblicæ ad usum scholarum.* T. I : Propædeutica biblica sive Introductio in universam Scripturam. Editio 3ª, in-8º de xvi-424 p., cum 16 tabulis extra textum. — T. II : De sacra Veteris Testamenti historia. Editio 4ª, in-8º de xx-532 p. cum figuris et 1 tabula geographica extra textum. — T. III : De Veteris Testamenti doctrina sive de libris didacticis V. T. Editio altera, in-8º de xvi-276 p. Marietti, Rome, 1938-1941, et Lethielleux, 10, rue Cassette, Paris, dépositaire exclusif pour la France.

Voici trois volumes d'un Manuel d'études bibliques, rédigé en latin par des rédemptoristes espagnols et qui a eu du succès en Espagne et à Rome, puisque certains d'entre eux en étaient, en 1941, à la quatrième édition. Le P. Simon, aujourd'hui décédé, s'était chargé du Nouveau Testament, en 2 volumes, et le P. Prado de l'Ancien Testament, en 2 volumes également, plus un volume d'Introduction générale. A ces cinq volumes déjà édités s'ajouteront sous peu une *Evangeliorum synopsis græco-latina* et un *Enchiridion theologiæ biblicæ*, en somme une Encyclopédie d'Ecriture sainte, comme tendent à l'être nos Manuels français les plus connus.

Pour le moment on nous donne des rééditions, corrigées et augmentées, et de l'Introduction et des deux volumes consacrés à l'Ancien Testament. Les manuscrits ont échappé aux flammes *(sic)* de la guerre civile en Espagne, plus heureux que les vingt rédemptoristes auxquels un volume est dédié et qui furent *bestiæ coccineæ furore occisi*, remarque le P. Prado, qui manie aisément le latin, et, sans rien sacrifier de la science et de l'objectivité, sait mettre à la portée d'un lecteur ecclésiastique ordinaire les questions complexes contenues dans la Bible.

A ce point de vue, le latin espagnol tranche sur celui des Allemands par sa simplicité et son élégance, et il plaît davantage à l'esprit français. La présentation typographique est d'ailleurs irréprochable, et fort satisfaiant e la documentation, tenue soigneusement à jour. Les exégètes, catholiques ou non, de diverses langues y sont cités, avec, semble-t-il, une place de choix pour les Français, comme le P. Lagrange, le Dictionnaire et la Revue Biblique, non moins que les professeurs actuels. Certes, le P. Prado ne les reproduit pas servilement ; en mains endroits il n'hésite pas à s'en écarter, à les contredire au besoin, à exprimer une opinion per-

sonnelle. Rien de plus légitime assurément ; pour des raisons qu'ils estiment suffisantes, d'autres exégètes ne manqueront pas, à leur tour, de ne pas admettre toutes ses conclusions ou ses hypothèses. *In dubiis libertas*, pourvu que l'autorité de l'Eglise et ses directives soient respectées, et elles le sont généralement par tous. Ainsi la science biblique, comme les autres, ne manquera pas de progresser, et nous sommes tout heureux de constater que l'Espagne de nos jours n'est en retard sur personne pour les principes et pour leur application. C'est pourquoi nous souhaitons encore plus de succès à cet ouvrage, non seulement dans son pays d'origine, mais ailleurs également.

L'*Introduction générale* traite de toutes les questions qui ont place dans un Manuel de ce genre : inspiration et inerrance, canonicité, texte et versions des saintes Ecritures, enfin règles et écoles d'interprétation. Il est possible que la récente encyclique de S. S. Pie XII, parue après notre ouvrage oblige à modifier çà et là quelques propositions, notamment en ce qui concerne l'inspiration verbale et les genres littéraires qui ne sont même pas signalés. Sans doute l'admission des citations implicites ne doit pas être le *deus ex machina* appelé à résoudre toutes les difficultés, elles ont cependant leur raison d'être.

Les livres historiques de l'Ancien Testament et particulièrement le Pentateuque obtiennent assez de développement. Nul ne s'en plaindra, car les origines de l'humanité et du peuple hébreu, la législation hébraïque sont des sujets d'une importance singulière, non moins que tout ce qui touche au prophétisme et aux prophètes. En combinant habilement l'exposé des faits avec l'analyse des ouvrages qui les contiennent, l'auteur arrive à retracer un tableau assez complet et assez net de la marche des événements et des idées en Israël. Quelquefois la concision paraît un peu excessive dans un Manuel destiné aux élèves, mais nul n'a trouvé encore le moyen de dire tout en très peu de pages. La même remarque s'impose davantage encore, quand il s'agit des livres didactiques si riches d'idées, comme les Psaumes, le Cantique, les Proverbes, Job, l'Ecclésiaste, l'Ecclésiastique et la Sagesse. L'essentiel s'y trouve pourtant et même davantage. Du moins les élèves auront-ils pris un premier contact scientifique et théologique à la fois avec *tous* les Livres saints, et cet aperçu sommaire mais substantiel ne pourra que les engager à y revenir plus tard.

S. VAILHÉ.

A. CASAMASSA, O. S. A., *Gli apologisti greci*, studio introduttivo. 1 vol. in-4° c-294 p. Fac. théol. pont. athen. lateranensis, Rome, 1944.

La présente Introduction représente la substance d'un cours professé par l'auteur au Latran et à la Propagande. Elle étudie douze écrivains ecclésiastiques, douze apologistes de langue grecque, du IIe siècle, distribués en deux catégories : ceux dont les écrits subsistent, à savoir ; Aristide, Justin, Tatien, Athénagore, Théophile d'Antioche et Hermias ; ceux dont les écrits sont perdus en tout ou en majeure partie : Quadratus, Ariston de Pella, Miltiade, Claudius Apollinaire et le sénateur Apollonius.

Les apologistes du premier groupe sont l'objet d'une étude plus étendue (p. 29 à 214). Des uns et des autres on présente les œuvres du point de vue critique et dans leur contenu doctrinal. L'auteur se rend le témoignage d'avoir consulté directement la riche bibliographie dont il accompagne chacune de ses études. La forme vise à la clarté ; très claire aussi et agréable est la présentation typographique, sur papier de qualité. Un beau volume, qui aidera à commercer avec les représentants de la toute première pensée chrétienne.

A. D.

## PATROLOGIE

Sister Frances Clare Nock, *The Vita sancti Fructuosi*, text with a translation, introduction and commentary (The catholic University of America, Studies in medieval history, news Series, vol. VII). In-8° de vii-163 p., Washington, 1946.

Saint Fructueux de Braga exerça son activité au viie siècle : il fut appelé au siège métropolitain de Braga en 656, après avoir été pendant quelques années évêque de Dumio. Il avait auparavant mené la vie monastique et fondé plusieurs monastères auxquels il donna une règle propre. Sa sainteté lui valut de survivre dans le souvenir des hommes.

Il reste difficile de savoir qui a écrit sa vie. Depuis le xvie siècle on l'attribue la plupart du temps à l'un de ses disciples l'abbé Valère de Saint-Pierre-des-Monts. Certaines difficultés de critique interne amènent N. à y distinguer deux parties nettement différentes et dues chacune à un autre écrivain (p. 38). En toute hypothèse, la *Vie* de saint Fructueux, bien que conforme aux règles de la littérature hagiographique, est un document qui est intéressant et nous fait connaître non seulement l'histoire de Fructueux, mais celle de ses monastères et même celle de son temps. Vénéré très tôt après sa mort, saint Fructueux est fêté en Espagne le 16 avril.

L'introduction dont Sister Nock a fait précéder l'édition du texte est aussi complète qu'on peut le désirer. Peut-être cependant l'ordre des chapitres laisse-t-il à désirer. Il vaudrait mieux présenter aux lecteurs le document lui-même et examiner son origine et sa valeur avant de parler des manuscrits et des éditions. Avec Sœur Nock, nous déplorons l'impossibilité dans laquelle elle s'est trouvée de se procurer les photographies des manuscrits : dans ces conditions, l'édition qu'elle présente n'est peut-être pas définitive ; elle est soignée d'ailleurs et a été faite en tenant compte des variantes notées par les précédents éditeurs. Selon la coutume le commentaire est abondant, peut-être trop, car on y trouve des renseignements qu'on ne songerait pas à y chercher ; mais nul ne se plaindra de cette richesse.

G. Bardy.

1. Sister M.-Josephine Brennan, *A study of the clausulae in the Sermons of S. Augustine* (The catholic Universty of America, Patristic studies, LXXVII) ; in-8° de xviii-126 p., Washington, 1947.
2. Sister M.-Josephine Snelzer, *The clausulae in Cassiodorus* (The catholic University of America, Studies in medieval and Renaissance latin language Litterature, XVII) ; in-8° de xv-48 p., Washington, 1944.

1. Ces deux volumes ne sont évidemment pas faits pour être lus par des profanes ; et les spécialistes eux-mêmes risquent fort d'être surtout attentifs à leurs conclusions. On peut même se demander, à propos des sermons de saint Augustin, si la recherche des clausules est susceptible d'amener à des conclusions quelconques. L'éloquence de l'évêque d'Hippone est si libre, si spontanée qu'elle semble à première vue inconciliable avec tout ce qui ressemble à la recherche. Il est vrai ; mais le langage le plus spontané a ses lois, qui varient avec les orateurs, et saint Augustin obéit, comme les autres, fût-ce inconsciemment, à certaines règles. En s'appuyant sur des considérations de vocabulaire et de style, Mlle Mohrmann avait naguère rejeté l'authenticité de trois sermons regardés par Dom Morin comme augustiniens. Sister B. reprend, du point de vue des clausules, l'examen de ces sermons et aboutit au même verdict, et ceci est la meilleure preuve de l'intérêt et de l'utilité de son travail.

2. L'étude des clausules de Cassiodore ne conduit pas à des résultats aussi intéressants. Il n'est pourtant pas inutile de savoir que l'Histoire tripartite, bien rédigée sous la direction de Cassiodore, ne peut pas avoir été écrite par lui, parce que les clausules sont souvent autres que les siennes propres et que, dans les *Variae*, le choix de la bonne leçon doit tenir compte des clausules plus qu'il n'a été fait par un éditeur aussi consciencieux que Mommsen.

Des travaux du genre de ceux dont nous parlons exigent beaucoup de patience et d'attention. Ils font honneur aux qualités morales de leurs auteurs.

G. Bardy.

Owen J. Blum, *S. Peter Damian. His teaching on the spiritual Life* (The catholic University of America studies in mediaval history, new Series, XI, in-8° de viii-224 p., Wasinghton, 1947).

Dans l'histoire religieuse du xie siècle, saint Pierre Damien tient une place qui peut être comparée à celle qu'occupe saint Bernard au xiie siècle. Réformateurs religieux, âmes contemplatives, ces deux hommes sont appelés l'un et l'autre par les circonstances à sortir souvent de leur monastère pour remplir au loin d'importantes missions, mais lorsqu'ils regagnent la solitude, ils s'y trouvent si heureux qu'on les croirait incapables de s'être occupés avec bonheur de la réforme de l'Eglise.

Peut-être saint Pierre Damien est-il moins connu que saint Bernard. En tout cas, nous accueillons avec reconnaissance l'ouvrage que M. Owen J. Blum vient de consacrer à ses enseignements sur la vie spirituelle. Deux chapitres préliminaires servent en quelque sorte d'introduction. Le premier est une esquisse biographique : l'A. corrige l'opinion généralement reçue sur l'attitude des siens à l'égard du jeune Pierre ; celui-ci perdit ses parents, alors qu'il était encore très petit ; sa sœur et son frère aîné prirent alors soin de lui et lui firent donner une instruction remarquable pour son temps. Le second chapitre traite de l'œuvre de saint Pierre Damien : sans prétendre renouveler les problèmes que soulève telle ou telle partie de cette œuvre abondante, l'A. se montre bien au courant des positions généralement admises ; les érudits apprécieront en particulier la description et l'analyse détaillée du cod. Vaticanus lat. 3797, qui est peut-être le meilleur manuscrit des œuvres de notre auteur.

Il va de soi que la plus grande partie de l'ouvrage analyse les enseignements spirituels de saint Pierre Damien : les fondements de la vie spirituelle, chapitre iii ; la vie de pénitence, chapitre iv ; la vie de vertu, chapitre v ; la vie de perfection dans le monde, clergé séculier et laïcat, chapitre vi. Ce plan est logique et l'A., en le suivant, trouve moyen de donner un tableau complet de la doctrine de son héros. Il fait remarquer en particulier combien cette doctrine, si rude et si austère en elle-même, est susceptible d'adoucissements dans ses applications pratiques. Il nous paraît assez étrange aujourd'hui que saint Pierre Damien, partisan de la vie érémitique et ermite lui-même, ait prétendu rester docile à l'idéal bénédictin. Ses mortifications elles-mêmes nous semblent aller bien au-delà des exigences discrètes de la *Règle*. Il faut évidemment, pour comprendre une pareille attitude, tenir compte des circonstances : replacé dans son cadre historique, saint Pierre Damien donne même au clergé séculier et aux laïques, un admirable exemple.

G. Bardy.

J. Ghellinck (de), *Patristique et moyen âge.* Etudes d'histoire littéraire et doctrinale. Tome II : Introduction et compléments à l'étude de la patristique. In-8° de xii-416 p. Desclée de Brouwer. — Bruxelles, l'Edition universelle, 1947.

Je sais peu de livres aussi prodigieusement riches de faits et de suggestions en matière de patristique que ce dernier volume du R. P. de Ghellinck. Comme il l'avait déjà fait pour le premier tome de cet ouvrage (Cf. l'*Année théologique*, 1947, p. 126), l'auteur reprend ici, en les revoyant et en les complétant, des articles parus antérieurement en diverses revues. Il se trouve que tous ces articles rapprochés les uns des autres, font un véritable livre, qui ne manque pas d'unité et qui trahit à peine, par quelques répétitions, sa première origine.

Le volume dont nous parlons comprend deux parties. La première traite des progrès et tendances des études patristiques depuis quinze siècles. L'auteur commence par montrer le contraste entre l'information patristique médiévale et l'information moderne : la première très pauvre, très incomplète, faite surtout de textes choisis en vue des controverses théologiques, rarement intéressée par quelques ouvrages des Pères les plus importants ; la seconde incomparablement plus riche, abondamment fournie en éditions de textes que rassemblent souvent de grandes collections, chaque jour enrichie par les découvertes qui se multiplient dans les bibliothèques, facilitée enfin par l'existence des manuels, d'encyclopédies, de travaux en tout genre et de tout ordre (p. 3-61). Vient ensuite une mise au point des résultats acquis : Quels ont été au juste les progrès accomplis au cours de la période contemporaine ? Quelles sont les causes et les conséquences de ces progrès ? Que reste-t-il à faire pour les compléter ? (p. 63-148). Le dernier chapitre de cette première partie soulève une question d'apparence secondaire, mais réellement des plus importantes, quand on songe aux discussions auxquelles elle a donné lieu depuis plusieurs années : faut-il parler de patristique ou d'histoire de la littérature chrétienne antique ? En d'autres termes, seuls les « Pères » orthodoxes méritent-ils d'être étudiés ou faut-il, à côté d'eux, étudier les œuvres des hérétiques ? L'historien de la littérature doit-il s'occuper du fond, du contenu des ouvrages, ou ne doit-il tenir compte que de la forme, de la langue et du style ? A quelle date prend fin l'âge patristique en Orient et en Occident ? (p. 149-180).

La seconde partie s'occupe de la diffusion et de la transmission des écrits patristiques. Comment se sont répandus, dans le monde ancien, les premiers écrits des Pères, en dépit de toutes les difficultés qui s'opposaient à leur diffusion ? Par qui ont-ils commencé d'être copiés ? Dans quels ordres se sont recrutés leurs premiers lecteurs ? Après avoir répondu d'une façon générale à ces questions, l'auteur envisage quelques cas particuliers sur des recueils de lettres, comme les épîtres de saint Ignace d'Antioche, les lettres de saint Cyprien, de Denys d'Alexandrie, d'Origène, des collections de sermons (Origène, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jean Chrysostome), des traductions en langues étrangères, des rééditions faites par les écrivains eux-mêmes ou parfois d'une manière indépendante et contre leur volonté (p. 183-245). A la transmission immédiate s'ajoute la transmission posthume ; trois groupes d'agents y sont surtout contribué : les guides de lectures, c'est-à-dire les catalogues d'écrivains illustres ou au contraire les listes d'auteurs dangereux et prohibés ; les bibliothèques, dont les premières, celles de Jérusalem et de Césarée de Palestine remontent déjà au milieu du iii^e^ siècle ; les florilèges dogmati-

ques et les chaînes exégétiques, qui, en dépit de leurs inconvénients, ont conservé des masses de fragments patristiques (p. 246-298).

Un chapitre spécial, dû à la compétence du R. P. Derouan, traite de la transcription et de la diffusion par les papyrus (p. 299-344). Parce qu'il envisage une question assez rarement étudiée à part, ce chapitre est spécialement intéressant. Il signale même les plus récentes découvertes, telles que celles, en 1946, d'une portion importante des œuvres d'Origène. Je n'y ai relevé qu'une lacune, celle de la mention de l'édition de l'homélie attribuée à Méliton de Sardes : cette édition, par M. Campbell Bonna, a paru à Londres en 1940. Mais bien peu, sur le continent, ont pu jusqu'ici l'étudier comme il faut.

Le dernier chapitre est une sorte de conclusion : il est consacré à la valeur de la transmission des écrits patristiques. Dans l'ensemble, cette valeur est considérable. Et si grand que soit le nombre des ouvrages perdus, l'ancienne littérature chrétienne est plus favorisée que la littérature profane. Le dernier mot n'est d'ailleurs pas dit et il reste bien des chances de découvertes nouvelles, soit dans les bibliothèques, soit dans les papyrus (p. 345-377). Une table des noms propres et une table analytique détaillée terminent ce magnifique volume, dont tous les patrologues seront reconnaissants au R. P. de Ghellinck.

G. Bardy.

J.-P. Brisson, *Hilaire de Poitiers : Traité des Mystères*. Texte établi et traduit avec introduction et notes (Sources chrétiennes, 19). In-8° écu, 178 p., Edit. du Cerf, 1947.

C'est un chef-d'œuvre en son genre qui nous est offert dans ce volume des Sources chrétiennes. Un travail approfondi d'exégèse s'est imposé tout d'abord au traducteur, nécessité de connaître parfaitement le vocabulaire hilarien, le climat littéraire et les sources dont s'est inspiré l'auteur du *Traité des Mystères*. Il fallait ensuite pénétrer dans ces longues périodes, propositions qui s'enchevêtrent et au travers desquelles il est malaisé d'entrevoir une issue. M. Brisson a affronté ces obstacles et nous présente une traduction, modèle rare d'objectivité. Les moindres nuances de la pensée y sont finalement rendues, équivalence rigoureuse des termes et style clair dans le plus grand respect de l'ordonnance des phrases, des propositions, la place des incises et des plus insignifiantes liaisons. La limpidité de la langue est un régal véritable pour l'esprit. Au typographe on signalera cependant p. 138, le mot *coelesti* et non *coelestis*.

De plus, M. Brisson a tiré de ce traité des conclusions très justes relatives à la méthode d'interprétation de l'Ancien Testament par saint Hilaire. Nous sommes en pleine exégèse spirituelle, et c'est bien volontiers que nous ouvrons à nouveau ces riches commentaires allégoriques pour y retrouver vie et nourriture spirituelle. Comme le fait remarquer l'introduction, il ne s'agit pas de confondre allégorie et pures imaginations. Il y a une tradition dans l'interprétation allégorique et saint Hilaire prend rang dans cette tradition après Irénée, Tertullien, etc. Notre traducteur a esquissé « le caractère traditionnel de certaines interprétations de nos Tractatus ». Une page reste obscure toutefois, celle où est tentée une explication du type et de l'antitype. Faut-il identifier les types de l'Ancien Testament et les antitypes ou exemplaires ? on ne sait qu'en conclure. On aurait peut-être aimé que ce *Traité des Mystères* soit davantage situé dans l'œuvre hilarienne, tant au point de vue de la méthode exégétique que de la pensée chrétienne. Toutefois le mérite de M. Brisson reste intact, et ce mérite est très grand.

G. F. et J. D.

R. P. Benoît Lavaud, O. P., *L'œuvre mystique de Henri Suso.* 3 vol. in-16 de 426, 258, 175 p. (I : La vie ; II : Livret de l'éternelle sagesse ; III : Livret de la Vérité — Livret des Lettres). Egloff, 1946.

Il existe diverses traductions françaises complètes ou partielles des œuvres mystiques du Bienheureux Henri Suso : le plus aimable et le plus orthodoxe des trois grands auteurs de l'école mystique dominicaine allemande du xiv$^{e}$ siècle : Eckart, Tauler et Suso.

Diverses raisons, dont la moindre ne fut pas d'offrir au public français un texte à la fois plus clair et plus fidèle à l'original, ont poussé le R. P. Lavaud, Professeur à l'Institut catholique de Toulouse, déjà connu par des travaux semblables, à entreprendre la traduction de l'œuvre entière de son mystique confrère du xiv$^{e}$ siècle. Les trois volumes que l'éditeur Egloff nous présente, d'un format pratique, d'un caractère agréable à lire et d'une présentation élégante, nous font désirer les deux autres volumes qui compléteront le tout.

Conformément à son principe (I, page 20) d'être aussi fidèle que possible à l'original, établi d'après la meilleure tradition manuscrite par Karl Bihlmeyer, le traducteur n'a pas hésité, en vue d'une plus grande exactitude, devant des répétitions, des expressions populaires, des tournures naïves, voire même incorrectes. Des mots supplémentaires entre crochets, des termes explicatifs entre parenthèses et des paraphrases plus claires en note nous aident puissamment à mieux comprendre un texte précieux mais parfois difficile.

A la tête de chaque traité le traducteur a placé une introduction où, de manière claire et concise, il traite de l'auteur (I, 128), de l'objet et du caractère de l'œuvre et éventuellement de sa chronologie et de son authenticité. L'authenticité de la *vie* est très discutée : elle se présente comme l'œuvre d'une fille spirituelle de Suso, Elisabeth Stagel, revue et corrigée par le mystique lui-même. Le R. P. Lavaud nous donne le résumé de tout le dossier et invite le lecteur à en juger. Nous ne doutons pas que celui-ci n'opte et pour l'authenticité et pour la valeur historique littérale de certains récits, tout comme le traducteur lui-même, qui, après avoir été longtemps hésitant, à cause de l'apparence symbolique de divers épisodes, estime qu'on doit se fier à cette *Vie* comme à de vraies *Confessions*, mis à part les passages qui présentent des signes d'interpolation postérieure (I, p. 91).

L'authenticité du *Livret de l'éternelle sagesse* (II), joyau de la mystique rhéane du xiv$^{e}$ siècle, ne soulève aucun doute sérieux. Il en est de même du *Livret de la Vérité* (III). Le premier est clair, limpide et poétique, le second est spéculatif et reste, d'après le P. Denifle, le plus difficile traité de toute la littérature mystique du moyen âge (III, 9), parce que l'auteur, en discutant avec un représentant du panthéisme béghard, s'y fait l'avocat, d'ailleurs circonspect, d'un docteur admiré mais compromis, du cher maître Eckhart. La traduction littérale du R. P. Lavaud nous en rend l'intelligence moins difficile.

Le *Livret des lettres* (III), qui n'offre aucune difficulté si l'on admet l'authenticité du Prologue, est un résumé de tous les points essentiels de la dévotion spéciale de Suso au saint Nom de Jésus.

Félicitons le traducteur d'avoir mis à la portée des lecteurs de langue française ces richesses mystiques du temps passé, qui à vrai dire n'ont pas de temps, et peuvent nourrir la vie spirituelle des chrétiens de toutes les époques.

A. C. de V.

Dom David Amand, *Revue bénédictine, Tables générales des tomes XXII à LIV* (1905-1942).

Ce volume est composé de cinq tables : la table des auteurs et des articles de la Revue (1905-1942) par ordre alphabétique d'auteurs, la table onomastique, évidemment incomplète mais signalant au moins les noms des personnages principaux et ceux des savants et des spécialistes de l'époque moderne ou contemporaine dont les travaux sont utilisés ou critiqués, la table analytique qui renferme une analyse de tous les articles parus dans la Revue, la table des manuscrits des textes littéraires décrits ou utilisés dans une édition critique publiée par la Revue, enfin la table des *Incipit.* On devine le merveilleux instrument que nous a mis en mains le très méritant et diligent auteur de ces Tables. La plus précieuse parmi elles est assurément la table analytique qui, certes, ne dispense pas tout à fait de la Revue, mais qui a l'immense mérite de mettre rapidement et très exactement au courant des résultats essentiels des travaux parus dans une Revue qui recèle tant de trésors, parce qu'elle est la Revue de savants tels que Doms Berlière, Cabrol, Cappelle, de Bruyne, Lambot, Morin, Quentin, Wilmart et dom David lui-même.

Les domaines qui l'emportent sont ceux de l'édition des textes et études critiques et ceux de l'histoire littéraire, doctrinale, monastique et liturgique.

R. M.

Lefèvre (M.), *Hippolyte : Commentaire sur Daniel.* Introduction de G. Bardy (Sources chrétiennes, 14). In-8° é., 403 p. Editions du Cerf, 1947.

Ce qui fait l'intérêt tout particulier de ce volume des « Sources », c'est qu'il nous remet sous les yeux le premier commentaire suivi d'un ouvrage de la Bible qui soit parvenu jusqu'à nous. Ce commentaire qui est l'œuvre du prêtre romain Hippolyte, date des années 202-204. Qu'il ait précisément pour objet le livre de Daniel, M. Bardy nous l'explique par la grande place que tenait alors dans la conscience chrétienne, sous le double choc de la persécution brusquement déchaînée par Septime Sévère et de la crise montaniste, le problème de la fin du monde.

Il est divertissant de voir comment Hippolyte, d'ailleurs passablement fier de sa connaissance solide des Écritures, tranquillise ceux de ses contemporains que la perspective des derniers jours effrayait. « Le sabbat est le type et la figure de la future royauté des Saints, quand ils régneront avec le Christ, après sa venue des Cieux, comme Jean le raconte dans son Apocalypse. Car le jour du Seigneur est comme *mille ans.* Donc, puisque Dieu a tout fait en six jours, il faut arriver au chiffre de six mille ans. Et ils ne sont pas encore accomplis, puisque Jean nous dit : « *Cinq sont tombés, un existe, mais l'autre n'est pas encore venu* (*Apoc.*, xvii, 10) ; en parlant de « l'autre », il veut dire « le septième » qui sera celui du repos (iv, xxiii). Or, le Sauveur est né en l'an 5.500 ; l'arche de bois imputrescible est le symbole de son corps ; or, elle mesurait cinq coudées et demi- et Jean, d'autre part, écrit en son évangile : « il était environ la sixième heure », or, c'est là la moitié d'un jour, donc, 500 ans. Comme évidemment le sixième jour qui précède celui de l'éternité n'est pas encore terminé, concluez que 500 ans séparent la naissance du Christ de la fin du monde ».

Devant de tels procédés d'allégorisation des nombres, ne serait-on pas porté à rejeter en bloc toute l'exégèse allégorique, comme pure fantaisie et jeu d'esprit décadent ? Ce serait aller trop vite en besogne. La doctrine de Paul est là. Et l'on approuve M. Bardy quand il écrit : « Il reste que, dans le christianisme, plus qu'ailleurs, l'allégorisme est une nécessité »,

et plus loin : « La première (l'exégèse historique) s'attache à montrer la vérité des faits, la seconde (l'exégèse allégorique) à découvrir leur sens mystérieux. Sans préférer l'une à l'autre, on peut dire qu'elles ont toutes deux leur valeur ». On aimerait cependant voir préciser davantage la vraie valeur de cette exégèse allégorique, et c'est la raison pour laquelle nous attendons avec une réelle impatience la mise au point que nous a promise le R. P. de Lubac au sujet de l'exégèse d'Origène, successeur et peut-être même disciple de notre Hippolyte.

On est d'ailleurs bien moins tenté de bouder une telle allégorisation des données scripturaires quand elle conduit à l'expression d'une grande plénitude de sens religieux, comme c'est le cas de l'histoire de Suzanne au premier livre du commentaire : « Suzanne était la figure de l'Église, son mari Joakim, celle du Christ. Le jardin *qui était près de sa maison* figurait la société des saints, plantés comme des arbres féconds, au milieu de l'Église. Babylone, c'est le monde. Les deux vieillards représentent en figure les deux peuples qui conspirent contre l'Église, celui de la Circoncision et celui des Gentils... Le *jour convenable* quel est-il, sinon celui de (la) Pâque ? C'est en ce jour qu'est préparé dans le jardin le Bain (qui doit rafraîchir) ceux que le (feu) *devrait consumer*, et que l'Église, lavée comme le fut Suzanne, se tient devant Dieu comme une épousée jeune et pure. Et, tout comme les deux servantes qui accompagnaient Suzanne, la foi et la charité accompagnent l'Église, préparent pour ceux qu'on lave, l'huile et les savons. Que sont les savons sinon les Commandements du Verbe ? Qu'est l'huile sinon les puissances de l'Esprit ? Voilà ce qui sert de parfum pour oindre les croyants après le bain. Voilà ce que préfigurait autrefois la bienheureuse Suzanne, pour que, aujourd'hui, nous qui croyons en Dieu, nous ne trouvions pas étrange ce qui se passe de nos jours dans l'Église, mais que nous croyions que tout cela a été préfiguré autrefois par les patriarches, selon la parole de l'apôtre : « Ces choses sont arrivées pour eux en figure, mais ont été écrites pour notre instruction à nous qui sommes arrivés à la fin des temps » (*I Cor.*, x, 11).

Du reste, Hippolyte se révèle non seulement érudit et allégoriste ingénieux, mais *moraliste* soucieux avant tout de dégager du texte même de Daniel les leçons de fermeté, de fidélité, de courage, de patience qu'il contient et qui sont parfaitement adaptées aux chrétiens de son temps.

Une introduction (7-66) très soignée de M. Bardy relève parfaitement les caractéristiques et les mérites de ce commentaire. Le texte est celui édité par Bonwelsch (*Corpus* de Berlin, 1897), dont le diligent traducteur ne s'est écarté que lorsque les leçons données par les fragments grecs (xe siècle) édités en 1911 dans les T. U. Bd. xxxviii, 4, 1 lui ont paru préférables.

Remy Munsch.

Athanase d'Alexandrie, *Lettres à Sérapion*, sur la divinité du Saint-Esprit. Introduction et traduction de Joseph Lebon (Sources chrétiennes, 15). In-8° é., 212 p., Éditions du Cerf, 1947.

Il faut admirer le courage des Directeurs de la Collection « Sources chrétiennes » qui ne reculent pas devant des écrits patristiques de lecture difficile et austère. Ces lettres à Sérapion qui ne sont en réalité que des traités de polémique doctrinale sont écrites par un lutteur qui ne s'embarrasse pas de recherche de style, mais se préoccupe uniquement de la force de ses argumentations. « Elles tirent leur intérêt et leur importance, ainsi que l'écrit M. Lebon, de ce qu'elles sont seules à faire connaître un épisode des grandes luttes menées au ive siècle autour du dogme de la Trinité,

et tout autant de ce qu'elles sont les premières à marquer l'introduction dans la discussion publique d'un nouveau point de cette doctrine fondamentale de la foi. Elles se présentent comme constituant la part de saint Athanase d'Alexandrie dans une correspondance échangée entre Sérapion de Thmuis et lui au sujet de la divinité du Saint-Esprit, niée par certains chrétiens qui, pour le reste, se prétendaient adversaires des hérétiques ariens et parfaitement orthodoxes » (p. 7).

Dans la suite de son Introduction qui est véritablement un modèle du genre, par le souci de précision et de rigueur scientifique qu'elle manifeste, M. Lebon successivement fait revivre les deux correspondants, parle du *texte* dont l'édition critique n'a malheureusement pas encore pu paraître dans l'admirable édition des *Athanasius Werke* entreprise par G. H. Opitz et dont on livrera donc ici seulement la traduction faite sur le texte de l'édition bénédictine reproduite dans P. G., t. XXVI, col. 529-576 ; analyse les documents, en réaffirme l'authenticité, suggère après Montfaucon que les lettres II et III constituaient primitivement une seule et même lettre ; conclut à l'appartenance à la lettre IV de II, 8-23 (le péché contre l'Esprit) ; enfin dégage avec un admirable souci d'exactitude les principaux traits de la pneumatologie des Tropiques, adversaires d'Athanase, et de celle d'Athanase lui-même. Il résume ainsi les traits de la pneumatologie d'Athanase : « Réel et subsistant, nullement créature, mais doué des atrributs divins, exerçant les activités divines et appartenant à la Trinité parfaitement homogène, le Saint-Esprit est donc, quant à son être, vrai Dieu comme le Père et le Fils ». A une ou deux reprises, M. Lebon tient à faire remarquer que « la proposition formelle et explicite de sa doctrine est toujours négative : le Saint-Esprit n'est pas une créature, n'est pas un ange ». Sans doute, le nom de « Dieu » n'est jamais explicitement donné à l'Esprit. Avouerai-je cependant qu'une telle affirmation visiblement inspirée par le souci de ne pas faire dire aux textes plus qu'ils ne contiennent, me paraît trop prudente quand je lis des textes comme celui-ci : « Le Fils est le propre rejeton de la substance et de la nature du Père, et c'est cela que (ce nom) indique ; et l'Esprit, qui est dit (Esprit) de Dieu et qui est en lui, n'est étranger ni à la nature du Fils ni à la divinité du Père. C'est pour cela, en effet, que dans la Trinité, dans le Père et dans le Fils et dans l'Esprit lui-même, il n'y a qu'une divinité, et que, dans la Trinité elle-même, unique est le baptême et unique la foi ».

Quant au problème de l'*origine* du Saint-Esprit, M. Lebon note que saint Athanase n'a pas encore su dégager les principes qui plus tard, amèneront à partir des données scripturaires à la formulation explicite du dogme de la procession du Saint-Esprit *ex Patre Filioque oû ab utroque.*

P. Remy Munsch.

Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias.* Introduction et traduction de A.-M. Malingrey (Sources chrétiennes, 13). In-8° é., 229 p. Éditions du Cerf, 1947.

Il y a une certaine diversité entre ces Lettres : les unes ne sont que d'assez cours billets destinés à maintenir le contact, les autres sont de véritables petits traités de morale. Cependant, même quand elles paraissent longues et fastidieuses pour notre goût et trop savamment développées selon les procédés de la rhétorique, elles gardent encore le frémissement de la vie, tant on devine l'ardent désir de perfection chrétienne qui dévore ces deux âmes privilégiées. Ici encore une très précieuse Introduction nous permet de ne rien laisser échapper du triple intérêt que renferme cette correspondance.

« Écrites pendant l'exil de Jean, ces lettres contiennent des détails précieux sur les conditions de son voyage, de son séjour en Arménie. C'est un intérêt historique.

« Elles permettent d'entrer dans l'intimité de deux âmes, unies par une affection délicate. C'est un intérêt psychologique.

« Elles dévoilent leurs réactions profondes devant le malheur. C'est un intérêt moral et religieux. »

M[lle] Malingrey développe tous ces points avec une sûreté et une finesse de jugement remarquables. Au sujet de la place que tient dans la direction de Jean l'effort de la volonté, elle rappelle très opportunément la juste remarque de M. Bardy : « Il est certain qu'en général, il (Jean) insiste sur la toute-puissance de la liberté humaine avec un optimisme tout à fait opposé aux doctrines de saint Augustin. Pour le juger d'une manière exacte, il faut se rappeler les conditions dans lesquelles il parlait, l'éducation qu'il avait reçue, le milieu à qui il s'adressait, et que jusqu'alors le problème de la grâce n'avait pas encore été discuté par des théologiens » D. T. C., col. 679. Mais très opportunément aussi, elle fait remarquer que les lettres VII, VIII et X à Olympias qui précisément seraient sous ce rapport les plus déconcertantes pour un chrétien moderne, « appartiennent, comme les traités écrits à la même époque, à un genre bien déterminé : la lettre de direction et de consolation ». Ceci explique que Jean ait suivi ses modèles, principalement inspirés par la morale stoïcienne, avec une fidélité peut-être un peu trop grande. — Le grand problème de la souffrance donne également occasion à M[lle] Malingrey d'instituer sur un texte précis un examen des rapports entre Hellénisme et Christianisme au IX[e] siècle. Et voici à ce sujet sa très belle conclusion : « Les conseils de Jean sont tout éclairés par le rayonnement de sa foi, comme un paysage harmonieux dans un beau soir d'été. Il est trop marqué par sa culture littéraire pour ne pas être sensible à tout ce qu'elle a pu lui révéler de noblesse morale dans l'ordre de la Nature. On ne s'étonnera donc pas de retrouver chez lui les adverbes *ἀνδρείως*, *γενναίως*. Mais il est trop fidèle à la formation religieuse qu'il a reçue pour ne pas amener les âmes à des dispositions authentiquement chrétiennes. Il ne s'agit plus de résignation, qu'elle soit noble ou souriante, mais d'acceptation amoureuse de la volonté de Dieu, dans une reconnaissance perpétuelle de sa gloire, *δόξα*, et dans une action de grâces ininterrompue, *συνεχῶς*, *εὐχαριστοῦσα*... Au verbe *φερεῖν* est joint l'adverbe *εὐχαρίστως*. Ce simple mot nous fait passer de l'ordre de l'esprit à celui de la charité » (p. 81).

P. Remy Munsch.

## HAGIOGRAPHIE ET BIOGRAPHIES

### STUDIA THEOLOGICA MUNDELEINIANA

A l'exemple de la Catholic University of America, la Faculté de théologie de Mundelein (Archidiocèse de Chicago) publie depuis 1934 ses thèses de théologie. Les cahiers 11, 12 et 13 traitent sous des angles divers du sacerdoce du Christ. Le premier est une plaquette de 80 pages de M. Damasus Mozeris (*Doctrina Sancti Leonis Magni de Christo Restitutore et Sacerdote*, 1940). L'auteur trace un tableau de la sotériologie de saint Léon. Le sujet, intéressant, peut en effet être centré sur le sacerdoce du Christ. Partant de la chute d'Adam, l'auteur expose brièvement la christologie de saint Léon, s'étend plus longuement sur le sacerdoce et les fruits de celui-ci. Il explique quelle théorie de la rédemption est proposée chez saint Léon, et aboutit au « fructus perfectivus » du sacerdoce du Christ, qui est

l'Eglise. Des textes intéressants sont cités en grand nombre. La difficulté d'une étude semblable est d'oublier la relativité d'une époque historique ; un texte doit être expliqué par son contexte. Or l'auteur n'a pas été assez ouvert aux alentours de son sujet : pas un mot sur l'époque étudiée, allusion insignifiante aux controverses monophysites. Cette déficience de sens historique a au moins un effet regrettable. Expliquant comment saint Léon peut parler de la rédemption comme libération de la captivité du démon à cause de l'abus de pouvoir de celui-ci mettant à mort le Christ, l'auteur s'attache à montrer que cette façon de parler n'est pas seule utilisée par saint Léon, et que jamais celui-ci ne la considère comme une explication totale de la rédemption. Ceci est exact. Mais il eût fallu continuer en montrant le fondement positif de cette sotériologie, les textes pauliniens auxquels se rattache la cosmologie qui l'encadre, la liturgie baptismale si suggestive. A travers un élément d'ordre psychologique et pédagogique, on aurait discerné une conception profondément religieuse du monde, où le mal n'est pas une abstraction, mais une personne puissante et maléfique toujours à l'œuvre. Un des grands bienfaits de la fréquentation des Pères doit être de rajeunir notre vision du monde en la rendant plus chrétienne ; en recherchant directement chez eux une justification de vues qui sont les nôtres, on fausse les perspectives. — Le travail de M. Edward Fitzgerald (*De Sacrificio Cœlesti secundum Sanctum Ambrosium*, 1941, 90 p.) est beaucoup plus remarquable. S'étant placé en face des doctrines divergentes que les théologiens modernes ont présentées au sujet de l'existence d'un sacrifice du Christ glorieux dans le ciel, M. Fitzgerald cherche si les textes de saint Ambroise peuvent s'interpréter en un sens ou en l'autre. Après avoir montré la manière dont saint Ambroise envisage le sacrifice rédempteur, et comment par la dignité du prêtre et de l'hostie ce sacrifice est supérieur à ceux de l'Ancienne Alliance (ch. 2), il étudie les deux textes principaux cités par les théologiens. Une étude sérieuse de vocabulaire permet de conclure que ces textes (*De Off.* 1. I, ch. 48 et Exp. Ps. 38, n. 26) ne comparent pas entre eux sacrifice de la loi, sacrifice de l'Evangile et sacrifice du Ciel. Ils signifient que l'intercession du Christ est perçue comme dans une ombre dans les sacrifices de l'Ancien Testament ; elle l'est comme dans une image dans le sacrifice de la Nouvelle Alliance ; au ciel seulement elle sera connue selon sa vérité. On ne peut donc tirer de ces textes un argument en faveur du sacrifice céleste : ils n'en parlent pas. (ch. 3). Cette démonstration constitue le nœud de l'ouvrage. Il reste à examiner les textes où le Christ est représenté au ciel comme prêtre et comme hostie : ils ne permettent pas plus de conclure à l'existence d'un sacrifice céleste. Le Christ prêtre l'est au ciel en faisant fonction d'avocat des hommes, en présentant leurs bonnes œuvres au Père, en effaçant les péchés. Le Christ reste à la droite du Père celui qui a été offert ; ce que le P. de la Taille appelle le « sacrifice céleste passif » se trouve dans l'œuvre de saint Ambroise : ce n'est autre chose que la présence de Celui qui a été sacrifié (ch. 4). Enfin, le Christ intercède au ciel. Mais saint Ambroise ne dit rien sur le mode que revêt cette intercession. Des textes qui la décrivent, spécialement de ceux qui évoquent l'intercession du Christ pour le martyr saint Etienne, on peut conclure à une intercession de forme active, et non seulement à une intention permanente de médiation (ch. 5). L'argumentation de l'auteur est bien conduite, avec de bonnes qualités de méthode et de précision. L'auteur doit être félicité de cette monographie que l'on gagnera à lire. — C'est encore le sacerdoce du Christ qui est traité d'un autre point de vue dans l'étude de M. Jacob Voss (*De fundamentis actionis catholicae ad mentem Sancti Gregorii Magni*, 1943, 116 p.). Le sujet est capital et per-

sonnel. La réalisation laisse beaucoup à désirer. S'il suffit pour faire une bonne étude patristique de lire un Père et d'aligner des textes, nous n'avons rien à dire. Mais on s'est contenté d'exposer sous les mots de saint Grégoire et selon un schème factice une théologie moderne. Après un exposé de le doctrine du Corps mystique « ad mentem sancti Gregorii » (ch. 1) viennent 6 chapitres exposant successivement la doctrine du sacerdoce du Christ et de sa continuation (sic) dans l'Eglise hiérarchique (ch. 2), et de la participation des laïcs au sacerdoce du Christ, ch. 3), — celle de la fonction prophétique et doctorale du Christ et des évêques (ch. 4) et de la fonction prophétique des fidèles (ch.5), — celle de la fonction royale du Christ et de sa continuation (sic) dans l'Eglise hiérarchique (ch. 6) et de la dignité royale de tous les chrétiens (ch. 7). On est surpris de trouver le terme de « continuation » pour définir la relation du sacerdoce hiérarchique à celui du Christ, sans que nous puissions savoir si c'est un terme grégorien ou s'il nous est imposé par l'auteur et sans explication sur son sens. A propos de la royauté du Christ et des évêques, le même terme côtoie celui de « participation » (p. 96) sans qu'on sache lequel est le bon. Au sujet de *Ap.* I, 5-6 ; V, 9-10 ; XX, 6, on veut bien nous dire : « Textus vero Johannis juxta consensus exegetatum potius ad sacerdotium beatorum in cœlo pertinent » ; et pour justifier l'affirmation du consentement des exégètes, une note renvoie à Cornelius a Lapide et à Bellarmin. L'information théologique de l'auteur ne semble pas plus à la page que ces connaissances exégétiques. Nous ne pouvons savoir ce qu'est le sacrifice aux yeux de saint Grégoire ; pour l'auteur c'est « in quo habetur vera mactatio victimae » (p. 52) sans justification, et sans autre renvoi à la littérature du sujet qu'aux Institutiones Dogmaticae de Otten, et à Connelle (De Sacramentis Ecclesiae). Ailleurs, c'est Tanquerey qui vient à l'appui d'une phrase sur la fonction des prophètes de l'Ancien Testament (p. 61). Au début du ch. VI, l'auteur avoue candidement qu'il emprunte le plan de son chapitre à l'encyclique « Quas primas » ; le moins que l'on demande à une étude de théologie historique est pourtant de présenter la théologie d'une époque avec les schèmes qui lui sont propres. En ce même chapitre, on omet de mentionner la royauté des prêtres ; si saint Grégoire n'en parle pas, qu'on veuille bien le dire.

Il est regrettable que cette dissertation ne vaille que par les textes qu'elle contient. Une information de première main, des notions plus claires sur les exigences de la méthode historique et un souci de concentrer l'exposé eurent pu en faire une étude fructueuse et l'auraient rendu plus digne de figurer dans la collection. Qu'on nous permette une petite remarque pour finir : à certaines pages, on se prend quelque peu à regretter de lire du latin nord-américain, alors qu'il est si agréable de lire du bon anglais.

Georges Tavard.

Chan. G. Combès, *Le Chanoine Germain Périé* (1880-1946). in-4°, 95 p., Bon Sauveur, Albi, 1947.

Une belle carrière d'apôtre, un prêtre « donné », un sacerdoce « mangé ». M. G. Combès a bien mérité de ses confrères... Et de tous ceux qui s'intéressent au problème « sourds-muets ». On connaît l'abbé de l'Epée et la méthode en cours du docteur Goguillot, mais guère la nouvelle méthode, celle de M. Herlin, inspecteur des écoles de sourds-muets en Belgique, méthode *visuelle*, reposant sur des principes inédits, pratiquée avec succès à Bruxelles, visant à une éducation complète de la voix elle-même et surtout de la pensée. Adoptée par le chanoine Périé, elle lui a permis d'atteindre en profondeur l'âme de ses sourds-muets.

A. D.

MADELEINE-LOUISE DE S., *Un désir de Marie : La Congrégation de N.-D. de Sion.* 1 volume in-16 .233 p., Lethielleux, 1946.

L'auteur, qui a déjà publié maintes biographies et ouvrages de piété, nous présente l'histoire des congrégations issues du miracle du 20 janvier 1842, qui convertit subitement à Rome l'israélite Alphonse Ratisbonne. Le désir de Marie était de voir naître et grandir la double institution qu'inaugura aussitôt à Paris le frère du « miraculé », l'abbé Théodore Ratisbonne, amené au catholicisme dans sa jeunesse, grâce à l'influence de la sainte Mlle Louise Humann. Cette attachante figure illumine les premiers chapitres, en compagnie de celles des disciples qu'elle groupa à Strasbourg sous son rayonnement, Bautain, Gratry, spécialement Th. Ratisbonne, baptisé de sa main dans son salon et qui deviendra prêtre ; organisés en « Prêtres de saint-Louis » ils passeront de Strasbourg à Juilly.

Alphonse Ratisbonne suit une voie différente ; ce n'est qu'après dix années de vie religieuse passées dans la Compagnie de Jésus qu'il entrera dans la Congrégation fondée par son frère. Il aura la gloire de l'implanter en Palestine, au couvent de l'*Ecce homo*, et à celui d'Aïn-Karin.

Tout cela est raconté simplement, sobrement, objectivement, en cette brochure dont le dernier tiers nous fait connaître la vie actuelle des Sœurs, partagées en enseignantes, contemplatives et ancelles, et des Pères, administrativement séparés, mais qui travaillent dans le même esprit à la même œuvre : prière et apostolat en faveur d'Israël.

A.D.

P. CONSTANT DE CRAON, O.F.M. *Les Franciscaines du Très-Saint Sacrement de Troyes*, in-12, 252 p., Libr. Saint-François, 1946.

Action de grâces et Réparation : c'est la forme de l'Esprit, le souffle propulseur qui a fait surgir à Troyes, en 1864, au « monastère du *Deo gratias* » l'institut des Franciscaines du Très Saint Sacrement. L'œuvre résulte de la rencontre de deux âmes d'élite : Mlle Joséphine Bouillevaux, tertiaire franciscaine, qui devient Mère Marie de Sainte-Claire, et de son directeur, un apôtre hardi — qui bénéficie à cette occasion d'une légitime réhabilitation — l'abbé Heurlant, lequel se fait, dans l'ordre franscicain, le Père Bonaventure.

Une première partie campe les personnages dans le cadre providentiel des événements d'où sortira l'œuvre de Dieu. Une deuxième déroule les étapes de la fondation. Dans la troisième, l'institut prolifère sous la bénédiction divine. Reconstruction historique importante, intéressante, très édifiante. C'est l'histoire d'un rejeton vigoureux, très moderne, avec sa mystique bien inspirée, issu du vieux tronc franciscain, se rattachant à la branche vénérable du Tiers-Ordre régulier et cloîtré, de celles qu'on appelle joliment « les Tiercelines ».

A. D.

## DERNIERS OUVRAGES ENVOYÉS A LA REVUE (1)

AGNEL (A. d') : **Saint Vincent de Paul directeur de conscience**, in-16, 386 p., P. Téqui, 1947.

A. F. G. (Dr) : **Folie lucide ? Le scrupule religieux vu par un médecin**, in-12, 51 p., A. Vitte, 1948.

BETHLEEM (R.) : **Catéchisme de l'éducation** (30e mille), in-12, 511 p., Bonne Presse, 1946.

BUZANÇAIS (J.) : **La république des foulards verts**, in-8° cour, 201 p., Libr. de l'Arc, 1947.

BARON (R.) : **Messes pour militants d'action catholique**, in-16, 77 p., Editions Spes, 1947.

BALTHAZAR (H. U. Von) : **Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur** (Théologie II), in-12, 280 p., Aubier, 1947.

BARDY (G.) : **A l'école de saint Augustin** (Les maîtres immortels), in-16, 189 p., Œper, s. d.

BRETON (Valentin-M.) : **La vie de prière**, in-16, 188 p., Aubier, 1948.

BARBEAU (H.) : **Efficacité chrétienne**, in-12, 83 p., Casterman, 1948.

BIZET (J.-A.) : **Henri Suso et le déclin de la scolastique** (l'histoire littéraire), in-8° c., 430 p., Edit. Montaigne, 1946.

CHRISTOPHE (J.) : **Sainte Rose de Viterbe** (Profils franciscains), in-16 j., 103 p., Edit. francisc., 1947.

CHABANON (A.) **La poétique de Péguy**, in-16, 260 p., Robert Laffont, 1947.

CAMELOT (Th.) : **Athanase d'Alexandrie ; Contre les païens et sur l'incarnation du Verbe** (Sources chrétiennes, 18), in-8° é., 324 p., Edit. du Cerf, 1947.

CHAPPOULIE (H.) : **Rome et les missions d'Indochine au XVIIe siècle**, t. II, in-8° c., 275 p., Bloud et Gay, 1948.

COMBES (A.) : **Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et la souffrance**, in-12, 195 p., J. Vrin, 1948.

DELARUE (J.) : **L'idéal missionnaire du prêtre d'après saint Vincent de Paul**, in-16, 343 p., Libr., Vincentienne et missionnaire, s. d.

DILLARD (R.) (contre-amir.) : **La vie et la mort du R. P. Dillard**, in-16, 322 p., Les œuvres françaises, s. d.

DUPLESSY (chan. E.) : **Allocutions matrimoniales**, 4e édit., in-16, 328 p., P. Téqui, 1947.

DAVID (A.) : **Amour charnel de la Patrie**, in-16, 173 p., Edit., de la Maison fr. 1944.

— **Angoisses et plénitude**, in-12, 248 p., Les grandes édit., fr., 1947.

DUBLINEAU (Dr J.) : **Les grandes crises de l'enfance** (Science et bon sens. L'Education filiale nouvelle, 4), in-16, 256 p., Bloud et Gay, 1947.

FOLLIET (Jh.) : **Les chrétiens au carrefour**, in-12, 193 p., Edit., Chron. soc. de Fr., Lyon.

GUIBERTEAU (P.) : **Dante-Le Paradis**, in-16, 380 p., Les éditions claires, Le Raincy

HEUZEY-GOYAU (J.-Ph.) : **Georges Goyau, sa vie et son œuvre**, in-8°, 493 p., Bonne Presse, 1946.

HEROUVILLE (R. P. d') : **Bourdaloue** (La noble France), in-16, 177 p., Bonne Presse, 1947.

(1) Ces ouvrages, signalés ici à titre de simple information, seront analysés dans la mesure du possible dans nos prochaines chroniques bibliographiques.

HUSSER (P.) : **La synthèse et le critère de convergence dans la perception médiale**, in-12, 60 p., Edit., Jeanne d'Arc, Guénange (Moselle).

IGLESIAS (E.) : **De Deo in operatione naturae vel voluntatis operante**, in-14° tell, 405 p., « Buena Prensa » Mexico.

JACQUEMET (G.) : **Catholicisme**, vol. II, in-4°, 382 coo., Letouzey, 1947.

JUSTE (abbé Ch.) : **Sous le signe du poète sublime**, in-16, 117 p., Edit., Ophrys, Gap, 1947.

LATIL (P. de) : **Le camp du monde** (L'Equipée I), in-8° cour., 248 p., Libr. de l'Arc, 1947.

LEBRETON-MARTIN (E.) : **La patrouille des Loutres** (L'Equipée III), in-8° cour., 205 p., Libr. de l'Arc, 1947.

LANGEAC (R. de) : **La vie cachée en Dieu** (La vigne du Carmel), in-16 j., 158 p., Edit., du Seuil, 1947.

LUCAS (W.) : **L'Evangile du soir** (poèmes), in-16, 224 p., Marcel Didier, 1947.

LENGLART (M.) : **Théories de la philosophie politique contemporaine**, in-16, 333 p., Les Presses universelles.

MOLIEN (A.) : **Le cardinal de Bérulle I-II**, in-16 s., 391 et 395 p., Beauchesne, 1947.

MONTHERLANT (H. de) : **Pages catholiques recueillies par M. Kasterska**, in-16, 209 p., Plon, 1947.

MASURE (chan. E.) : **Prêtres diocésains**, in-16, 252 p., Edit. soc. du Nord, Lille.

MARITAIN (J.) : **La philosophie bergsonienne. Etudes critiques**, 3e édition, in-8°, 383 p., P. Téqui, 1948.

MANNUCCI (Mgr U.) : **Instituzioni di Patrologia**, I, 6e édit., in-4°, 226 p., Fr. Ferrari, Roma, 1948.

MORINEAU (B.-M.) : **Saint Louis-M. Grignion de Montfort** (Les grands cœurs), in-16, 192 p., Flammarion, 1947.

MAURON (Ch.) : **L'homme triple**, in-16, 209 p., Robert Laffont, 1947.

MAILLY (J. de) : **Abrégé des gestes et miracles des saints**, in-4°, 525 p., Edit. du Cerf, 1947.

NAZ (R. et collab.) : **Traité de droit canonique**, tome I, liv. I et II : Introduction. Règles générales. Des personnes, in-8°, 780 p., Letouzey, 1948.

PLINVAL (G. de) : **Essai sur le style et la langue de Pélage** in-8°, 214 p. Libr. de l'Université, Fribourg (Suisse).

PIERAZZI (R.-M.) : **Sainte Marguerite de Cortone** (Profils franciscains), in-16 J., 134 p., Edit., francisc., 1947.

PRUCHE (P.) : **Basile de Césarée. Traité du Saint-Esprit** (Sources chrétiennes, 17), in-8° é., 445 p., Edit. du Cerf, 1947.

POUPON (P.) : **Le poème de la parfaite consécration à Marie**, in-4°, 667 p., Libr. du Sacré-Cœur, Lyon, 1947.

PERRET (J.) : **Latin et culture**, in-12, 287 p., Desclée de Brouwer, s. d.

RAEYMAEKER (L. de) : **Philosophie de l'être**, 2e édit. (Bibl. philos. de Louvain), in-8°, 431 p., E. Nauvelaerts, Louvain.

Religieuses du Cénacle et abbé J. RAIMOND : **Dieu notre Père** (Livre des éducateurs),(livre de l'élève), 2 vol. 421 et 285 p., Spes, 1947.

ROLLAND (E.) : **Sexe et psychologie**, in-16, 175 p., Edit. fam. de Fr., 1947.

ROGUET (A.-M.) : **Savez-vous communier ?** I-II pt in-16, 2 broch. de 31 et 44 p., Libr., de l'Arc, 1947.

ROUQUETTE (R.) : **Textes des martyrs de la Nouvelle France**, in-16, 123 p., Edit., du Seuil, 1947.

ROUBAUD (N.) : **Sainte Marguerite-Marie Alacoque. Entretiens mystiques**, in-16, 157 p., Edit., Spes, 1947.

ROCHE (Mazo de la) : **Jeunesse de Renny** (Feux croisés), in-16, 309 p., Plon, 1947.

ROBINNE (Jh.) : **Le sens de l'unité** (coll. Radio-Chrétienté), in-16 j., 130 p., Casterman, 1947.

SUELZER (Sr Mary-Jh.) : **Julianus Pomerius. The contemplative life** (Ancient christian Writers), VI-220 p., in-8°, The Newman bookshop, Westminster, Maryland, U. S. A.

SCHEBESTA (P.) : **Menschen ohne Geschichte**, in-8°, 231, Missionsdruckerei St Gabriel, Modlling-bei Wein.

STOLZ (Dom Anselme) : **L'ascèse chrétienne**. in-16, 279 p., Ed. des Bénédictins d'Amay. Chevetogne (Belgique).

VAUCELLE (M.-E.) : **Ozanam** (La noble France), in-16, 205 p., Bonne Presse, 1948.

VALENSIN (P.) : **Autour de ma foi**, in-16, 125 p., Aubier, 1948.

RIDEAU (E.) : **Séduction communiste et réflexion chrétienne**, in-16, 285 p., Edit., de la Proue, 1947.

RICHOMME (A.) : **Blanc, rouge et or**, in-16 j., 170 p., Union des Œ. cathol.

RAGUIN (Y.) : **Théologie missionnaire de l'A.T.**, in-16, 125 p., Edit. du Seuil, 1947.

RAMBOUT (L.) : **Les Kurdes et le droit** (Rencontres), in-16 163 p., Edit. du Cerf, 1947.

RIQUET (M.) : **Le chrétien face à l'argent**, in-16, 245 p., Spes, 1947.

SYNAVE (P.) — BENOIT (P.)) O.P. : **Saint Thomas d'Aquin. S. Th. La prophétie**, in-16, 398 p. Desclée et Cie, 1947.

SERAPHINUS a Loiano : **Institutiones theol. moralis IV et V.** In-8° c., de 702 et 195 p., Marietti et Lethielleux, 1940.

SPICQ (C.) : **Saint Paul. Les épîtres pastorales**, in-8° R., 417 p., Gabalda, 1947,

SPENGER (Jones) : **L'Eglise d'Angleterre et le Saint-Siège** (Ad unitatem, 4). in-16 c., 290 p., Arthaud, 1947.

TAYMANS D'EYPERNON (Fr.) : **Les paradoxes du bouddhisme** (Mus. less., s^on^ philos. n° 26), in-4°, 311 p., l'Edit. univ., Bruxelles, 1947.

TAILLARD (F.) : **Le nationalisme marocain** (Rencontres), in-16, 206 p., Edit., du Cerf, 1947.

TER HARR (Fr.) : **Casus conscientiæ**, 2 vol. in-8° c., 212 et 230 p., Marietti et Lethielleux, 1944.

**Vingt-cinq lettres inédites du P. de Foucauld**, in-16, 96 p., Bonne Presse, 1947.

VANDEKERKHOVE (O.) : **Les sorcières du paradis**, in-16, 222 p., S.E.L.F., 1946.

VORAGINE (J.) : **Saint Dominique**, in-16 j., 71 p., Spes, 1947.

WILLIBORD de PARIS : **Saint Antoine de Padoue docteur de l'Eglise**, .in-16, 245 p., Libr. Saint-François, 1947.

WEIL (Simone) : **La pesanteur et la grâce** (l'épi.), in-12, 238 p., Plon, 1947.



*Nihil obstat :* Vesontione, die 19 mars 1948 A. Drouet, can. cens.

IMP. DE L'EST. — BESANÇON C.O.L. 31.0351 Autorisation C.C.P. 25.930

Dépôt légal 1948. — 2e trimestre, n° 510 Bon d'impression 3.164

# OUVRAGES RECENSÉS




Le Directeur-Gérant P. LETHIELLEUX, Éditeur